QUIEROSABER

Pierre Bourdieu

La vida como combate

Jordi Busquet

UOC

Pierre Bourdieu

La vida como combate

Jordi Busquet

Director de la colección:
Jordi Busquet

Editor de la colección:
Jordi Bertran

Diseño de la colección: Editorial UOC
Diseño del libro y de la cubierta: Natalia Serrano

Primera edición en lengua castellana: noviembre 2014
Primera edición en formato digital: noviembre 2014

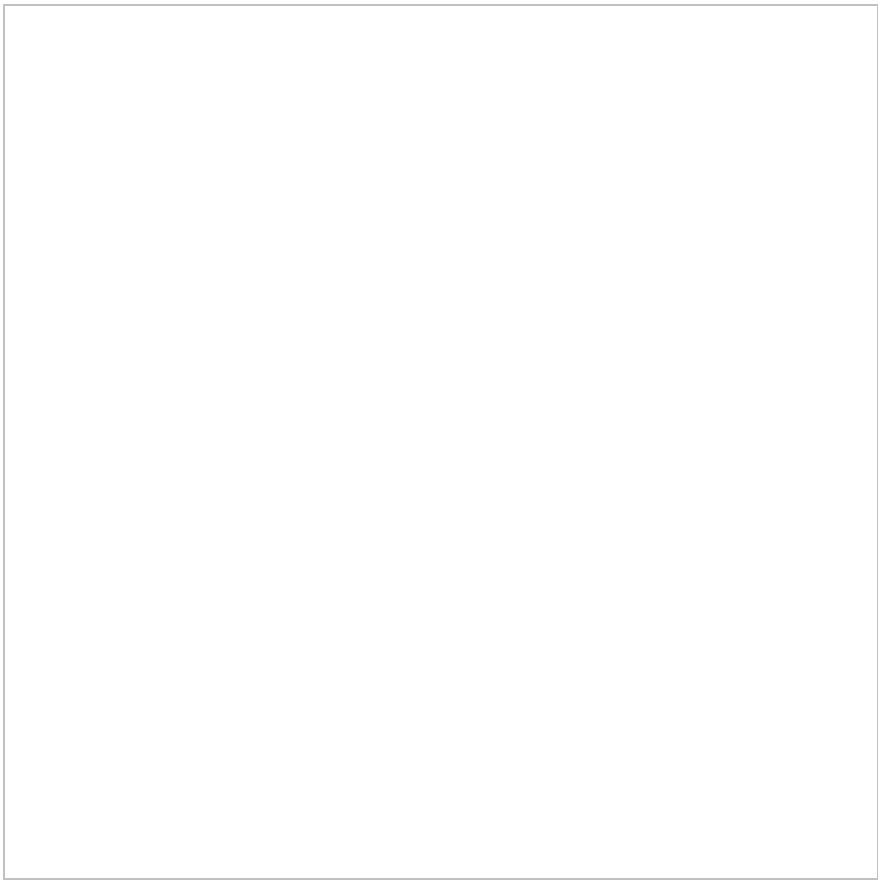
© Jordi Busquet, del texto

© Editorial UOC, de esta edición
Gran Via de les Corts Catalanes, 872, 3ª. planta, 08018 Barcelona
http://www.editorialuoc.com

Realización editorial: Oberta UOC Publishing, SL
ISBN: 978-84-9064-027-2

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño general y la cubierta, puede ser copiada, reproducida, almacenada o transmitida de ninguna forma, ni por ningún medio, sea éste eléctrico, químico, mecánico, óptico, grabación, fotocopia, o cualquier otro, sin la previa autorización escrita de los titulares del copyright.

Autor



Jordi Busquet

Qué quiero saber

Lectora, lector, este libro le interesará si usted quiere saber:

- Por qué Pierre Bourdieu es uno de los intelectuales europeos más reputados, más influyentes y, a la vez, más controvertidos del siglo XX.
- Cómo influyeron los orígenes familiares y culturales en su concepción del mundo.
- Cómo rompió moldes e innovó en el terreno de la teoría y la investigación sociológica con la creación de las nociones de *habitus* y de *campo*).
- Por qué ve la cultura y la educación como un elemento legitimador del poder y de los privilegios.
- Cuál es el secreto de la distinción cultural.
- Qué es la violencia simbólica. Qué enigmas sostienen el sistema de poder.
- Cómo su compromiso con los marginados lo convierte en un referente de los movimientos sociales alternativos

Índice

Qué quiero saber

Introducción

Capítulo I. El arte de la sospecha

Capítulo II. Las obras y los días

1. Los años de internado
2. Formación filosófica en París
3. Argelia y los primeros estudios etnográficos
4. El retorno a los orígenes: los estudios sobre la sociedad bearnesa
5. París y la consagración académica
6. Los años ochenta. Tiempo de compromiso

Capítulo III. El sociólogo ante el espejo

Capítulo IV. El oficio de sociólogo

1. Contra el talante escolástico
2. Ascetismo metodológico
3. El Picasso de la sociología
4. La ruptura de los límites

Capítulo V. La reproducción social y cultural

1. Los herederos de la cultura
2. La ideología carismática
3. Los templos de la cultura

Capítulo VI. La distinción

1. Gustos y disgustos
2. La cultura burguesa

Capítulo VII. Las arenas de contienda
1. La dialéctica social
2. La constelación de campos
3. Las características del campo

Capítulo VIII. Violencia simbólica

Cronología

Bibliografía

Glosario

Introducción

Pierre Bourdieu

(Denguin, 1 de agosto de 1930 - París, 23 de enero de 2002)

"Es algo que siento fuertemente y que experimenté con mucha intensidad en dos momentos de mi vida: cuando ingresé en la École normale y cuando fui nominado para el Collège de France. A lo largo de mis estudios en la École normale, me sentí tremendamente incómodo. Tengo recuerdos muy vividos de la descripción que hizo Groethuysen171 de la llegada de Rousseau a París que para mí fue como una iluminación [...]

En Francia, venir de una provincia distante, haber nacido al sur del Loira, dota a uno de ciertas propiedades que no carecen de paralelo con la situación colonial. Otorga un tipo de externalidad objetiva y subjetiva y pone a uno en una relación particular con las instituciones centrales de la sociedad francesa y, por tanto, con la institución intelectual. Formas sutiles (y no tan sutiles) de racismo social vuelven a uno muy perspicaz: que nos recuerden constantemente nuestra otredad despierta una permanente vigilancia sociológica. Ayuda a percibir cosas que los demás no pueden ver o sentir. Ahora bien, es cierto que soy un producto de la École normale que traicionó a la École normale, pero había que ser de la École normale para escribir sobre ella semejantes cosas sin parecer motivado por el resentimiento..."

Bourdieu, P.; Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva* (pág. 292-293). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

"Pedirle a la sociología que sirva para algo siempre es una manera de pedirle que sirva al poder. Por el contrario, su función científica es comprender el mundo social, comenzando por el poder. Operación que no es neutra socialmente y que cumple sin ninguna duda una función social. Entre otras razones, porque no hay poder que no deba una parte –y no la menor– de su eficacia al desconocimiento de los mecanismos que lo fundamentan".

Bourdieu, P. (2003). Cuestiones de sociología (pàg. 29). Madrid: Istmo.

Capítulo I

El arte de la sospecha

A estas alturas nadie duda de que Pierre Bourdieu (Denguin, 1930 - París, 2002) es una de las figuras más influyentes y, a la vez, controvertidas de la sociología de la segunda mitad del siglo xx. Las contribuciones del autor de *La distinction* son muy relevantes desde el punto de vista de la teoría y la investigación científica. Su principal virtud ha sido hacer compatible una gran vocación teórica –el autor disfrutaba de una sólida formación filosófica– con una dilatada experiencia de trabajo de investigación empírica que, generalmente, contó con la colaboración de investigadores muy preparados.

La obra de Pierre Bourdieu es un ejemplo paradigmático de imaginación sociológica y comporta un desafío a la teoría sociológica clásica y, especialmente, al funcionalismo parsoniano y al marxismo (corrientes dominantes de la sociología europea a mediados del siglo xx).

Bourdieu rehúye las etiquetas que lo han perseguido durante toda la vida. A pesar de ser un autor francamente difícil de clasificar, el mismo Bourdieu en un momento dado caracterizó su paradigma sociológico como "constructivismo estructuralista", cosa que equivale a situarse dentro de la corriente constructivista hacia la cual convergen autores como Norbert Elias, Anthony Giddens, Peter Berger y Thomas Luckman.

En sus memorias, Raymond Aron –personaje capital de la sociología francesa de la posguerra– dedica unas palabras a Bourdieu, que fue "discípulo" suyo y con quien tuvo una relación personal y profesional muy estrecha durante la década de los sesenta. Le reconoce un extraordinario talento y capacidad: "entonces ya prometía todo lo que ha conseguido: ser uno de los *grandes* de su generación". Pero después le reprocha su cara más oscura: "líder de secta, seguro de sí mismo y dominante, experto en intrigas universitarias, despiadado con aquellos que le pueden hacer sombra" (Aron, 1983: 337). A pesar de estas palabras lapidarias, podemos decir que Bourdieu es una figura clave de la sociología europea del siglo xx y supone, dentro de la tradición francesa, un claro continuador del legado de Auguste Comte, Émile Durkheim y Lévi-

Strauss.

La obra de Bourdieu sorprende y desconcierta por su amplitud y extensión. Su discípulo Loïc J. D. Wacquant destaca la gama sorprendentemente variada de terrenos de investigación especializados que ha tratado (desde el estudio de los labradores, el arte, el paro, la escuela, el derecho, la ciencia y la literatura, hasta el análisis del parentesco, las clases, la religión, la política, el deporte, la lengua, la vivienda, los intelectuales, el Estado) (Wacquant, 2005). Ante el conjunto de la obra, es admirable la extraordinaria capacidad de trabajo y el hecho de que se prodigara en temas de naturaleza tan diversa. En este sentido, también destaca la multitud de registros y estilos empleados en sus trabajos de investigación más (re)conocidos.

A pesar de la amplitud temática, hay una serie de cuestiones que trata de manera obsesiva y recurrente a lo largo de los años. Estas obsesiones van ligadas a la cuestión del poder y del dominio simbólico. También se centra en el estudio del prestigio y del reconocimiento social, reflexión que inició en la etapa argelina y que culmina, años más tarde, con *La distinction* (1979), una de sus obras más celebradas.

Bourdieu es un hombre constante y tenaz. A lo largo de los años mantiene una serie de intuiciones fundamentales que constituyen la clave de una obra que –como sucede en los grandes filósofos– se caracteriza por el afán sistematizador. Cómo señala Loïc J. D. Wacquant, el trabajo de Bourdieu está en perpetuo movimiento, puesto que el autor revisa permanentemente el mismo núcleo de interrogantes, objetos y localizaciones empíricas, a medida que su modo de pensamiento recurrente y en espiral se despliega a través del tiempo y del espacio analítico (Wacquant, 2005).

Bourdieu va a contracorriente y pone en práctica la duda metódica, cuestiona las prenociones, las etiquetas y las clasificaciones, tanto las de sentido común como las periodísticas o las administrativas. En este sentido es un personaje incómodo, inconformista y que pone en cuestión los dogmas de la tradición científica heredada. Autor vanguardista, plantea un cambio radical de paradigma científico. Contrario al esencialismo de origen aristotélico, el autor francés es partidario de una metodología que rompa con las maneras de pensar "realistas" o "sustancialistas". Por eso, como veremos más adelante, elabora la noción de "campo" y propone una manera relacional de pensar la vida social: "si todo

aquello real es relacional, es necesario pensar *relacionalmente*".

Trabajador infatigable, nos ha dejado un legado de más de cuarenta libros (algunos escritos en colaboración con colegas y discípulos), multitud de artículos en revistas especializadas, entrevistas, conferencias y documentales. Tras su muerte, se han publicado centenares de textos sobre su obra. Si quisiéramos hacer la relación completa de todos los textos publicados del autor (y sobre el autor) necesitaríamos un libro mucho más extenso que este que el lector tiene en las manos (véase, por ejemplo, Delsaut y Rivière, 2002).

Muchos estudiosos ignoran el carácter abierto, ensayístico (y, a menudo, provocativo) de algunos trabajos de Bourdieu. Tratan sus textos como obras acabadas, definitivas. No se dan cuenta de que a menudo son textos de combate. Algunos títulos –ensayo, esbozo, elementos para una teoría, etc.– hacen patente el carácter tentativo y provisional de su trabajo científico. Por este motivo el autor ha revisado y ha reescrito diversas veces alguno de sus textos más notables. Por ejemplo, *Le sens practique* (1980) es un trabajo fundamental, dado que presenta de manera explícita y sistemática el marco teórico que le sirve para el análisis del mundo social. Se trata de una revisión y actualización de un trabajo anterior, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972). (La novedad que comporta la última versión es que incorpora la noción de campo con la voluntad de completar su concepción teórica.)

Es difícil hacer un resumen fiel y sistemático, puesto que el mismo Bourdieu se ha dedicado a revisar y a (re)hacer continuamente un sofisticado edificio teórico que intenta poner a prueba con nuevas conjeturas y que no da nunca por acabado. Curiosamente, la hipercorrección es una constante en un autor poco dispuesto a admitir públicamente sus errores y poco dispuesto –todo se tiene que decir– a aceptar las críticas de sus colegas. La amplitud de sus intereses y la profundidad de sus trabajos dificulta la síntesis. Por otro lado, el estilo literario (si es que podemos hablar de estilo) es oscuro y difícil. En una obra repleta de citas y de referencias eruditas le cuesta admitir abiertamente ciertas influencias. Este es uno de los múltiples enigmas que esconde su producción científica. A Bourdieu le gustaba mantener cierto misterio y daba pocas pistas para descifrar el sentido de su trabajo. Se muestra reacio ante los esfuerzos de algunos de sus discípulos por hacer divulgación de su obra. El éxito de su trayectoria se debe, posiblemente, en parte, al carácter laberíntico y espinoso de su obra.

A riesgo de simplificar podemos señalar dos etapas fundamentales en la trayectoria de Bourdieu. El primer periodo se inició con los trabajos sobre la sociedad argelina (en la década de los años cincuenta) y culmina en 1982, con su nombramiento como catedrático del Collège de France. Entonces se produce un episodio de "consagración", plasmado en la conferencia inaugural *Leçon sur la leçon* (1982). El primer periodo se distingue por la confección de sus herramientas teóricas y por una rigurosa correspondencia entre los datos recogidos y los procesos de conceptualización. El segundo periodo se caracteriza por la aplicación de su teoría social a multitud de campos alejados de los campos donde se había gestado inicialmente. Mientras que las obras de la primera etapa se vinculan con la construcción de su teoría social, las obras de la segunda entroncan con la extensión y la aplicación de esta a otros ámbitos (Marqués, 2008).

El libro que el lector tiene en las manos es una invitación a la obra de Bourdieu. Se ofrece una introducción de todo el conjunto de los trabajos del autor francés. Hay que pensar que tras su muerte han proliferado los estudios que focalizan la atención en algún aspecto parcial de la obra del intelectual francés: "en realidad, ha sido una práctica común seleccionar los escritos de Bourdieu atendiendo a una parcela temática concreta, aislándolo del resto de su obra" (Marqués, 2008: 149). Hay que recordar, por ejemplo, que en España los primeros trabajos que se tradujeron provienen del mundo educativo, pero a menudo fueron muy polémicos y mal interpretados al leerlos sin tener en cuenta el contexto general de la obra de Bourdieu. Ciertamente, hay pocos trabajos (de calidad) que nos ofrezcan una visión global y sistemática de su obra. Tenemos algunas excepciones: en castellano podemos destacar, por ejemplo, la obra de Francisco Vázquez (2002): *La sociología como crítica de la razón*. Por otro lado, el mismo Bourdieu, junto con Wacquant, en *Una invitación a la sociología reflexiva* (2005), expuso con bastante claridad los elementos clave de la obra bourdieuana y definió con precisión la orientación teórica y metodológica.

En las páginas que siguen destacaremos las principales aportaciones del autor de Denguin y expondremos, de la manera más clara y concisa posible, su concepción del mundo. Desgraciadamente las limitaciones de tiempo y espacio nos obligan a ser muy selectivos y hemos dejado fuera algunos temas importantes. Por otro lado, no resulta fácil tomar distancia respecto de la vida y

la obra de un autor de fuerte carácter, que entiende su obra fundamentalmente como una herramienta de combate.

Antes de adentrarnos en su obra, es esencial conocer sus orígenes sociofamiliares, y su propuesta de socioanálisis, que marcan la personalidad de Bourdieu y su compromiso científico. El retrato que hacemos a continuación se basa, en buena parte, en su testimonio directo y en sus propias reflexiones expuestas, sobre todo, en el libro póstumo *Autoanálisis de un sociólogo*.

Capítulo II

Las obras y los días

Pierre Bourdieu nació el primer día de agosto de 1930 en un hogar modesto en Denguin, un pueblo pequeño de la región de Bearn (departamento de Pirineos Atlánticos). Denguin es un pueblo rural de la Gascuña francesa que a mediados del siglo XX tenía cerca de mil quinientos habitantes y sufría –según las palabras del mismo autor– una "situación de opresión semicolonial".

Hijo de un modesto funcionario de correos (que había abandonado el trabajo agrícola), estaba familiarizado, desde pequeño, con el mundo rural, donde se hablaba gascón (el *patois* local), que era su lengua materna y que siguió hablando habitualmente hasta que inició los estudios de primaria. Estudiante inteligente y laborioso, Bourdieu sufrió la desventaja que le comportaba tener un origen social, cultural y geográfico muy modesto en un país en el cual el mundo político y cultural estaba marcado por el centralismo de París y por su cultura refinada y elitista. Gracias al esfuerzo y al estudio, consiguió una trayectoria de éxito y de ascensión social que, paradójicamente, lo alejó de sus orígenes.

1. Los años de internado

Bourdieu se formó en el liceo provincial de Pau (1941-1947), donde vivió internado durante los años difíciles de la Segunda Guerra Mundial. Él hace referencia en varias ocasiones a las condiciones durísimas que comporta el régimen de internamiento. Bourdieu repite las palabras de Flaubert escritas en *Memorias de un loco*: "Aquel que conoció el internado con doce años conoce casi todo de la vida". El internado fue para Bourdieu "una escuela de terrible realismo social". Reconoce que la experiencia en el internado jugó un papel importante en la formación de sus disposiciones: "inclinándome, ciertamente, hacia una visión realista (flaubertiana) y combativa de las relaciones sociales, que,

presente desde mi educación inicial, contrasta con la visión conciliadora, moralizante y neutralizada que defiende, a mi parecer, la protegida experiencia de las existencias burguesas (sobre todo cuando éstas están mezcladas de religiosidad cristiana)" (Lafforgue, 2009). Allá se forjará un carácter fuerte orientado al realismo y al combate. Observa la arbitrariedad de las relaciones humanas y descubre la existencia de un mundo social dominado por el juego del servilismo, el oportunismo y la traición.

2. Formación filosófica en París

En 1948 los padres de Bourdieu, convencidos del talento de su hijo Pierre, le matricularon en el famoso liceo Louis-le-Grand de París (1948-1951). Bourdieu ya tiene 18 años y queda fascinado por la grandiosidad de la ciudad. Son los años de la posguerra, unos años de gran efervescencia en que París recupera el papel de capital de la cultura europea.

En 1951 superó el examen de ingreso a la prestigiosa École Normale Supérieure (ENS), donde estudió filosofía de 1951 a 1954. Se trata de una de las instituciones más reconocidas del sistema educativo francés. Tiene entre sus compañeros de promoción a Jacques Derrida. Asiste entusiasmado a las clases y conferencias que imparte Michel Foucault, que entonces era un joven profesor formado en la ENS. Más adelante establecerá una amistad personal con Foucault, con quien mantiene notables afinidades.

En París, Bourdieu vive recluido en la ENS de la rue d'Ulm, entregado en cuerpo y alma al estudio. Era un alumno destacado, pero no tenía el estilo brillante ni la desenvoltura característica de los buenos estudiantes originarios de las familias pudientes. En la école Normal Superior, los hijos de la élite, mayoritariamente parisinos, se movían como peces en el agua. Bourdieu confiesa que no se sentía nada cómodo: era un mundo aislado, cerrado, que formaba un grupo muy homogéneo y propiciaba un distanciamiento intelectual y social del resto de la sociedad (Lafforgue, 2009). En varias ocasiones el sociólogo hace memoria y confiesa la sensación de disgusto que le provocaba

tener que disimular su acento meridional y sus "maneras provincianas". Bourdieu se siente como un extranjero en su propio país, cosa que le provoca sufrimiento, pero que le permite afinar una sensibilidad especial ante ciertas formas de marginación y "violencia simbólica": "En Francia, venir de una provincia distante, haber nacido al sur del Loira, dota a uno de ciertas propiedades que no carecen de paralelo con la situación colonial. Otorga un tipo de externalidad objetiva y subjetiva, y pone a uno en una relación particular con las instituciones centrales de la sociedad francesa y, por tanto, con la institución intelectual. Formas sutiles (y no tan sutiles) de racismo social vuelven a uno muy perspicaz: que nos recuerden constantemente nuestra otredad despierta una permanente vigilancia sociológica. Ayuda a percibir cosas que los demás no pueden ver o sentir" (Bourdieu, 2005: 293).

En 1955 obtuvo la agregación de filosofía, una de las disciplinas que entonces disfrutaban de más prestigio universitario a escala europea. Después de un breve periodo como profesor de instituto de provincias, fue llamado a filas –como muchos jóvenes de su generación– para servir como soldado del ejército francés durante la guerra de independencia de Argelia.

3. Argelia y los primeros estudios etnográficos

Entre 1955 y 1960, Bourdieu vivió un periodo vital y profesional particularmente intenso en Argelia, que entonces era una colonia francesa. A pesar de su rol dentro de las filas del ejército del país colonizador, Bourdieu se interesó profundamente por la cultura indígena y simpatizó con la causa de la libertad del pueblo argelino. La experiencia magrebí no fue producto de una decisión personal, pero representó una magnífica oportunidad para que el joven Bourdieu diera salida a sus inquietudes personales y empezara a estudiar las formas de dominación colonial en situaciones extremas.

Durante la etapa argelina, Bourdieu –sin dejar del todo la filosofía, que siempre estará presente a lo largo de su trayectoria– se decanta por la antropología y la sociología (que más adelante considerará que son, en la

práctica, una única disciplina). Allí hizo diversos estudios antropológicos focalizando la atención, sobre todo, en la región de la Cabilia. Bourdieu llevó a cabo un intenso trabajo de campo en unas condiciones excepcionales –en plena guerra de independencia argelina– y empezó a utilizar de forma muy creativa todo tipo de técnicas de trabajo de investigación (encuestas, estadísticas, fotografías, planos, grabaciones, etc.)

Se trata de una etapa clave que muchos estudiosos han ignorado o han tratado de manera bastante superficial. Son años decisivos en la formación del autor: "Argelia fue el territorio en el cual se forjó su aprendizaje como intelectual" (Marqués, 2008: 50). Aparte de iniciarse como antropólogo y sociólogo, las experiencias derivadas de sus investigaciones dieron a luz las herramientas conceptuales que lo han hecho célebre.

La etapa argelina tiene una importancia capital. La prueba es que una vez finalizada su estancia en el país norteafricano, Bourdieu volverá a utilizar los datos argelinos en las siguientes obras: *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), *Le sens pratique* (1980), *Algérie 60* (1977) y *La domination masculine* (1998).

4. El retorno a los orígenes: los estudios sobre la sociedad bearnesa

No podemos olvidar tampoco los estudios que Bourdieu hizo en su tierra natal de Bearn, donde usa por primera vez la noción de *habitus* y *hexis*. Bourdieu aprovecha los periodos estivales para recopilar información sobre la vida de los campesinos de su tierra natal. Sorprendentemente sus estudios sobre la soltería en su tierra natal duran más de treinta años. Los diversos textos sobre este tema se publicarán reunidos en *Le bal des célibataires* (2002) después de su muerte. Entre otras cosas, Bourdieu quiere resolver el enigma que comporta que a menudo los chicos del pueblo –incluso los hijos mayores de las buenas familias (los herederos primogénitos)– se quedaban solteros viviendo en el pueblo y la mayor parte de las chicas huían a vivir con otros hombres de ciudad. El baile de Navidad es el escenario apropiado para observar este fenómeno, que ponía de

manifiesto la decadencia del mundo rural. Como el lector puede comprobar personalmente, Bourdieu escribió una de las páginas más sobrecogedoras de la sociología de todos los tiempos.

El baile de los solteros

"El baile de Navidad se celebra en el salón interior de un café. En el centro de la pista, brillantemente iluminada, bailan una docena de parejas, al sonido de unas canciones de moda. Son, sobre todo, "estudiantes", alumnos de secundaria o de los institutos de las ciudades vecinas, la mayor parte hijos de la tierra [...].

Como pasmarotes al lado de la pista, formando una masa oscura, un grupo de hombres un poco mayores observa en silencio; todos rondan la treintena, llevan boina y vestido oscuro pasado de moda. Como impulsados por la tentación de salir a bailar, a veces avanzan y estrechan el espacio reservado a las parejas que bailan. No ha faltado ninguno de los solteros, todos están allá. Los hombres de su edad que ya están casados han dejado de ir al baile. O solo van por la Fiesta Mayor o por la feria: en estas ocasiones no falta nadie y todo el mundo baila, incluso los "viejos". Los solteros no bailan nunca, y este día no es una excepción [...].

Tocan una marcha: una chica se acerca al rincón de los solteros y le pide a un chico bailar con ella. Se resiste un poco, avergonzado y encantado. Da una vuelta por la pista demostrando expresamente su torpeza y falta de agilidad, un poco como hacen los viejos [...]. Cuando acaba la canción se sienta y ya no bailará más. "Este", me dicen, "es el hijo de An... [un propietario importante]. La chica que lo ha invitado a bailar es una vecina. Lo ha sacado a dar una vuelta por la pista para que esté contento". Todo vuelve a la normalidad. Seguirán allá hasta la medianoche, casi sin hablar, en medio del ruido y las luces del baile, contemplando a las chicas inaccesibles. Después irán a la sala de la fonda, donde se pondrán a beber sentados uno ante la otra. Cantarán a todo pulmón antiguas canciones bearnesas alargando hasta quedar afónicos unos acordes discordantes, mientras, al lado, la orquesta toca twist y chachachá. Y, en grupos de dos o tres, se alejarán lentamente, cuando se acabe la noche, camino de las masías recónditas".

Bourdieu (1989), "Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique". *Études Rurales*, 113-114, pág. 9.

5. París y la consagración académica

Cuando Bourdieu vuelve a París en 1960, después de su larga estancia en Argelia, empieza a trabajar como asistente de Raymond Aron. En 1961 se

convierte en el secretario general del Centre de Sociologie Européenne (CSE). Durante este tiempo mantuvo con Aron una relación muy estrecha hasta la ruptura personal, que se produjo en los convulsos años de la revuelta de 1968.

A principios de los sesenta, Bourdieu inició la colaboración con Jean-Claude Passeron, antiguo compañero de la ENS, con quien trabajó estrechamente durante la década de los sesenta en un programa común de investigación centrado en el estudio del sistema escolar y de la cultura.

En 1962, gracias a un encargo directo de Raymond Aron, tiene la oportunidad de dirigir un proyecto ambicioso sobre el uso de la fotografía patrocinado por la empresa Kodak. El estudio se publica con el título *Un arte moyen, essai sur les usages sociaux de la photographie* (1965). Se trata de una obra colectiva magistralmente dirigida por el autor de Denguin.

Hay que tener presente la relación que Bourdieu sostuvo con algunos de sus discípulos y colaboradores más cercanos, algunos de los cuales han devenido posteriormente figuras destacadas de la sociología francesa contemporánea: Jean-Claude Chamboredon, Monique de Saint-Martin, Robert Castel, Cristian Baudelot, Dominique Schnapper, Claude Grignon, Jean-Daniel Reynaud y Luc Boltanski. En algunos momentos, este equipo de colaboradores llega a formar un verdadero grupo de trabajo con vínculos estables y bastante cohesionado.

En 1968, Bourdieu fue nombrado director del Centre de Sociologie Européenne, donde empezó un proyecto de investigación colectiva, extenso y pionero, que representó el inicio de sus trabajos sobre el mantenimiento de los sistemas de poder por medio de la transmisión de una cultura dominante.

En 1975 fundó la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, centrada en la publicación de artículos de investigación que muestran los mecanismos por los cuales la producción cultural ayuda a sostener la estructura donminante de la sociedad.

En 1981 obtuvo la prestigiosa cátedra de sociología del Collège de France ante su rival Alain Touraine, una de la figuras más notables de la sociología europea del siglo xx. Por otra parte, se convirtió en director de estudios de la École des Hautes Études en Sciences Sociales.

El 23 de abril de 1982 pronunció la conocida conferencia *La leçon sur le leçon*. En este discurso oficial de recepción al ser nombrado miembro del Collège de France realiza una crítica a este tipo de ceremonial y pone en cuestión su eficacia

como mecanismo de consagración:

> "No es ninguna casualidad que la época en que fui nominado para el Collège de France haya coincidido con un extenso trabajo acerca de lo que yo llamo la magia social de la consagración y los 'ritos de institución'."
>
> Bourdieu y Wacquant, 2005: 293.

6. Los años ochenta. Tiempo de compromiso

A finales de los años ochenta, Bourdieu se había convertido en uno de los científicos sociales más reconocidos y más citados en todo el mundo y, a mediados de los años noventa, inició actividades fuera de los círculos académicos, dando apoyo a movilizaciones sociales de carácter muy diverso. Pronto se convirtió en referente intelectual de los movimientos sociales alternativos.

Bourdieu considera que la sociología tiene una dimensión política. Desde su punto de vista, las ciencias sociales son un arma de combate al servicio de los oprimidos y de los marginados, con los cuales se identificaba. Bourdieu toma partido por los grupos sociales y culturales más débiles. En *La misère du monde* (1993) analiza el dolor y el sufrimiento que provocan las diversas formas de explotación, dominación y exclusión del capitalismo contemporáneo. Con la dirección de este trabajo inauguró una nueva etapa en que manifiesta un compromiso social y político abierto y decidido con los excluidos y los desarraigados de la tierra.

El año 1996 fundó una asociación denominada Raisons d'Agir y la revista *Liber*, que ponía –según sus palabras– "el saber de sociólogos, psicólogos e historiadores al servicio del movimiento social". También creó una editorial, encargada de la publicación de libros destinados a la crítica del neoliberalismo. En este periodo destacan tres textos suyos que tuvieron una gran repercusión: *Sur la télévision* (1996) y *Contre-feux* (1998 y 2001).

En el año 2000, con el cambio de siglo, le llegó la edad de jubilación. Murió de cáncer, en el hospital de Saint-Antoine de París, el 23 de enero de 2002 a la

edad de 71 años. El último libro escrito por Bourdieu, *Esquisse de socio-analyse* (2002), es un ensayo de carácter biográfico en que se toma a sí mismo como objeto de estudio. Lo redactó en poco tiempo (entre los meses de octubre y diciembre de 2001), pocos días antes de su muerte. Pero, en realidad, es fruto de la meditación de toda una vida de trabajo y reflexión.

Capítulo III

El sociólogo ante el espejo

> "Una sociología auténticamente reflexiva debe precaverse constantemente contra este epistemocentrismo, o este 'etnocentrismo del científico', que consiste en ignorar todo lo que el analista inocula en su percepción del objeto en virtud del hecho de estar situado fuera del objeto, al que observa desde lejos y de arriba."
>
> Bourdieu y Wacquant (1994). *Una invitación a la sociología reflexiva* (pág. 115).Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
>
> "He ido descubriendo poco a poco, sobre todo, quizás, a través de la mirada de los demás, las particularidades de mi *habitus* que, como una determinada propensión al orgullo y a la ostentación masculinas, una afición camorrista comprobada, simulada las más de las veces, una tendència a la indignación 'por poca cosa', me parecen hoy relacionadas con las particularidades culturales de mi región de origen que he percibido y comprendido mejor por analogía con lo que leía a propósito del 'temperamento' de las minorías culturales o lingüísticas, como los irlandeses. En efecto, sólo muy lentamente he ido comprendiendo que si algunas de mis reacciones más banales solían ser mal interpretadas, podía deberse a que la forma –el tono, la voz, los gestos, la mímica, etc.– en que las expresaba a veces, amalgama de timidez agresiva y de brutalidad enfurruñada..."
>
> Bourdieu (2006). *Autoanálisis de un sociólogo* (pág. 123-124). Barcelona: Anagrama.

Bourdieu fue antropólogo antes de ser sociólogo. Creía que la oportunidad de conocer la cultura y la sociedad de otros pueblos le serviría para conocer mejor la propia cultura y para comprenderse mejor a sí mismo. Le gustaba repetir que había sido necesaria la etapa argelina y los estudios sobre la cultura de la región de Cabilia para poder estudiar, más adelante, el entorno social más inmediato. Para estudiar la propia sociedad los científicos sociales tienen que tomar conciencia de cuál es su posición en el espacio social. Es necesario realizar un examen de conciencia previo sobre la posición desde la cual se habla y se actúa. El científico social no puede, pues, rehuir sus circunstancias.

La obra de Bourdieu está marcada por una mirada reflexiva. El autor admite que su vida –y su obra– están profundamente influenciadas por una desazón personal permanente que le acompaña hasta el fin de sus días. No es sencillo explicar las raíces de esta tensión. En una entrevista con el intelectual británico T. Eagleton (1991), Bourdieu le confiesa: "mi principal problema es comprender

qué me pasa a mí mismo".

En realidad toda la obra de Bourdieu se podría considerar como un tipo de "socioanálisis" que gira, a veces de manera obsesiva, en torno a los temas que le han preocupado y le han afectado de manera penetrante durante toda la vida. Efectivamente, hay una continuidad entre los temas que trata en su obra y los que le afectaban más directamente en la vida. Los primeros estudios sobre el mundo de la educación –ralizados en los años sesenta junto a Jean-Claude Passeron–, en los cuales analiza el sistema educativo, le permiten reflexionar sobre los procesos de aculturación y de extrañamiento cultural que sufren los "estudiantes superdotados" que provienen de provincias y rompen con sus orígenes. No hay que ser demasiado perspicaz para darse cuenta que están reflexionando sobre su propia trayectoria.

Algunas de sus obras más importantes tienen un carácter abiertamente autobiográfico. Él mismo admite que *Homo academicus* (1984) es el punto culminante, al menos en sentido biográfico, de una especie de "experimentación epistemológica" que había empezado a desarrollar, de manera totalmente consciente, a comienzos de los años sesenta, cuando aplicó a un universo familiar los métodos de investigación que había utilizado antes para descubrir la lógica del parentesco en un universo extranjero, el de los campesinos argelinos.

No es casual que sus últimos estudios, publicados tras su muerte, tengan un carácter abiertamente autobiográfico. Bourdieu inicia su obra póstuma, *Esquisse de socio-analyse* (2002), poniendo de manifiesto la incomodidad que le suscita el género de la biografía y aclara que este texto no es una autobiografía. Siempre a contracorriente, reniega de este "gènero literario" que considera demasiado condescendiente y sospechoso.

El autor francés rehúye de todo aquello que está asociado a la "ilusión biográfica", que es la tendencia a dar sentido y coherencia a la trayectoria vital de un individuo. Rechaza el "narcisismo" y la "confesión intimista" del investigador como procedimiento de reflexión epistemológica. "La sociología de la sociología que defiendo no tiene nada que ver con el retorno intimista y complaciente sobre la persona privada del sociólogo" (Bourdieu, 2005: 118).

Muchos intelectuales tienen una (auto)percepción carismática. Bourdieu se aleja de la concepción romántica del trabajo científico y de su propia figura. A pesar de ser un personaje dominante y enérgico, muy seguro de sí mismo, en las

últimas páginas que escribió –como si se tratara de una confesión póstuma– se muestra implacable consigo mismo y poco (auto)condescendiente. Bourdieu se aplica a sí mismo –sin concesiones– los instrumentos teóricos y metodológicos de la sociología del conocimiento. Estamos hablando de una vida difícil y de un pasado duro y, a menudo, doloroso. Es significativo que incluso en este tipo de autobiografía (o antibiografía) que escribió a contrarreloj (cuando un cáncer fulminante asediaba su vida) deje para el final la descripción de los detalles más dolorosos y escabrosos, relativos a sus orígenes familiares en Denguin y, de una manera especial, la figura trágica y admirada de su padre –humilde funcionario de correos, trabajador incansable, que vivió escindido entre el trabajo en el campo y su nueva condición de empleado público–. Su padre "murió de mala manera en Denguin" justo en el momento en que Bourdieu conseguía la consagración y el reconocimiento académico en París.

> "Sin duda, esta tensión nunca se me ha presentado de manera tan dramática como en la lección inaugural en el Collège de France, es decir, en el momento de pasar a cumplir un rol que apenas podía encajar en la idea que yo mismo tenía de mí. Había rechazado varias veces invitaciones parecidas, incluso con alguna respuesta un poco soberbia [...]. La preparación de esta lección me hará experimentar un concentrado de todas mis contradicciones: el sentimiento de ser perfectamente indigno, de no tener nada a decir que merezca ser dicho ante este tribunal –sin duda el único del cual reconozco el veredicto–, es redoblado por un sentimiento de culpabilidad frente a mi padre que acaba de morir de una muerte particularmente trágica, como un pobre diablo, y a quien, inmerso en los momentos de desesperación de principios de los años cincuenta, yo contribuí a ligar en su casa, absurdamente situada al lado de una carretera nacional [...]. A pesar de que yo sabía que él habría estado muy orgulloso de mí y muy feliz, asocio de forma mágica su muerte con este éxito mío, que se constituye así en una forma de transgresión-traición. Pasé noches de insomnio".
>
> Bourdieu, 2006.

A pesar del éxito académico indiscutible, Bourdieu rehúye la notoriedad y se muestra receloso y refractario al reconocimiento institucional. Nunca se dejó tentar por los honores fáciles. Prefirió centrarse en sus obsesiones y se mantuvo fiel, hasta el final, a una manera de ser y a una forma muy personal de entender el trabajo científico. Todo ello hace que nos hallemos ante un personaje controvertido y arisco que, de alguna manera, rehúye el éxito social. Seguramente el éxito social y académico lo alejaba trágicamente de sus orígenes y lo distraía de su vocación más profunda. La vida de Bourdieu, pues, está muy

marcada por sus orígenes.

Dentro de su trayectoria vital e intelectual hay un tema recurrente: el del desarraigo cultural que él mismo sufrió los primeros años de vida y que le persiguió hasta el fin de sus días. Bourdieu experimentó en su propia piel la dureza que comporta el desarraigo y el proceso de aculturación que sufren algunos estudiantes brillantes de origen rural que, paradójicamente, gracias al éxito escolar y profesional se ven forzados a alejarse de su origen familiar y geográfico. Este conflicto vital está presente a lo largo de los días y las obras de Bourdieu. La mirada "conflictivista" característica de la sociología de Bourdieu se fundamenta en una experiencia biográfica particularmente intensa y convulsa. La raíz del conflicto interno proviene, seguramente, de la dificultad que tiene el autor francés para conciliar un origen social provinciano, muy modesto, y un éxito social rutilante (no siempre admitido y asimilado) en el mundo intelectual y académico francés. Estas tensiones y contradicciones vitales le hicieron sufrir mucho, pero también se han revelado como una fuente constante de reflexión y están en la base de un trabajo extraordinariamente fructífero.

Capítulo IV

El oficio de sociólogo

> "Si, como dice Bachelard, 'todo químico debe luchar contra el alquimista que tiene dentro', todo sociólogo debe ahogar en sí mismo el profeta social que el público le pide encarnar."
>
> Bourdieu, P. *et al.* (1968). El oficio de sociólogo (pág. 43). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

1. Contra el talante escolástico

A Bourdieu no le gustaba nada la figura del intelectual recluido en su torre de marfil y alejado del mundo. También se rebelaba contra el menosprecio y el desprestigio que sufría la sociología en un mundo intelectual francés dominado (y asfixiado) por la filosofía, que a mediados del siglo XX disfrutaba de un gran prestigio.

El investigador francés tiene una manera particular de entender el trabajo científico, que se contrapone abiertamente al talante teoricista (y esteticista) de gran parte de la intelectualidad francesa de su tiempo. A pesar del alcance y la importancia de su reflexión teórica, se muestra contrario al trabajo teórico abstracto que rehúye la "realidad". Según Bourdieu, buena parte de la práctica intelectual europea de su tiempo estaba dominada por "las teorías académicas concebidas como la simple compilación escolástica de teorías canónicas". El autor rehúye de manera visceral la institución de la teoría como dominio discursivo separado, cerrado y autorreferenciado, aquello que Kenneth Burke denomina la "logología", o sea, "palabras a propósito de palabras" (Wacquant, 2005).

Bourdieu siente una profunda animadversión por aquello que considera un talante altivo y aristocrático dominante en el seno de la tradición cultural francesa. También siente un rechazo visceral hacia esta clase de filósofos que mantienen una disposición altiva y elitista, y que en Francia se encarna en la

figura de Jean-Paul Sartre:

> "Lo que menos me gustaba de Sartre es todo aquello que ha hecho de él no solamente el 'intelectual total', sino también el intelectual ideal, la figura ejemplar del intelectual, y, en particular, su contribución sin parangón a la mitología del intelectual independiente, que le valió el reconocimiento eterno de todos los intelectuales. (Mi simpatía por Karl Kraus proviene del hecho de que añade a la idea de intelectual, tal como Sartre la constituye y la impone, una virtud esencial, la reflexividad crítica: hay muchos intelectuales que cuestionan el mundo; hay muy pocos intelectuales que cuestionen el mundo intelectual)."
>
> Bourdieu, 2006: 40-41.

2. Ascetismo metodológico

Autor especialmente preocupado por las cuestiones teóricas y metodológicas, en un tiempo relativamente corto forjó las herramientas teóricas y conceptuales que constituyeron la matriz de una concepción teórica, continuamente afinada y (re)elaborada, del modelo de análisis que aplicó a varios campos de investigación. Se tiene que partir de la base de que la matriz teórica y las principales líneas de fuerza de la obra de Bourdieu fueron definidas con mucha precisión, especialmente a mediados de los años sesenta, sin duda la época más creativa de Bourdieu. Es curioso constatar que la mayor parte de estos conceptos los había empezado a gestar muy pronto, pero no los consideró nunca como definitivos.

En *Le métier de sociologue* (1968) estableció los principios epistemológicos que guían la investigación social. Más adelante expuso con bastante claridad los elementos clave de su orientación teórica y metodológica en *Réponses. Pour une anthropologie réflexive* (1992). Se trata de una concepción científica inspirada en la tradición de la epistemología francesa centrada en la figura de Gaston Bachelard y que se puede sintetizar en el lema siguiente: "El hecho científico se conquista, se construye y se comprueba". Su concepción metodológica sitúa a Bourdieu como un maestro en el arte de la sospecha (siguiendo la estela de autores como Nietzsche, Freud, Marx y Veblen). En este sentido la sociología de Bourdieu tiene un marcado carácter desenmascarador, dado que pone al descubierto una

serie de mecanismos ocultos que garantizan la dominación social: La obra del autor francés tiene el objetivo de desenmascarar las estructuras más profundamente ocultas de los diversos mundos sociales que constituyen el universo social, y también los mecanismos que tienden a asegurar su reproducción y su transformación (Wacquant, 2005).

Su trabajo de investigación está presidido por una actitud permanente de vigilancia y cautela epistemológica. Se dedica a revisar y a (re)hacer continuamente su sistema teórico, que intenta poner a prueba con nuevas investigaciones. Bourdieu mantiene una atención incesante y polémica sobre las condiciones de producción del conocimiento científico, con el objetivo de vencer los prejuicios y de garantizar la cientificidad de su trabajo.

La tarea científica de Pierre Bourdieu estará marcada por un talante intelectual intensamente ascético y por las virtudes del rigor y del trabajo de un hombre modesto y paciente: "No he querido liberarme nunca de las tareas más humildes del oficio de etnólogo o sociólogo: observación directa, entrevista, codificación de datos o análisis estadístico" (Bourdieu, 2006).

Con su testimonio y su manera de hacer "ciencia", Bourdieu pone de manifiesto el orgullo y la defensa de unos orígenes humildes. Para Bourdieu el hecho de dirigir el trabajo de campo, implicándose personalmente en las distintas tareas y realizando personalmente las entrevistas, era una manera de poner de manifiesto un compromiso personal y también una manera de "dar voz a los sin voz".

Por otro lado, a lo largo de su trayectoria hace una apuesta decidida por el trabajo colectivo, por constituir diversos equipos de investigadores que le permiten ejercer su maestría, asumir proyectos de cierta envergadura y explorar simultáneamente varios campos de investigación (Estradé, 2003).

Bourdieu expresa una clara preferencia por una investigación basada en una actitud ascética de trabajo constante y minucioso, muy atento a los detalles y a las incidencias de la investigación empírica: "Pienso en el hecho de consagrar grandes ambiciones teóricas a objetos empíricos a menudo a primera vista triviales". La obra de Bourdieu desconcierta "por la manera de afrontar los problemas teóricos más ambiciosos a través de la construcción de objetos aparentemente menores, pero muy delimitados empíricamente" (Bourdieu, 2008).

No todos los conceptos y esquemas que usa Bourdieu son originales. Lo que sí que es original es la manera de usarlos. No le gusta, en absoluto, definir los conceptos de entrada y de una manera definitiva. Su relación con los conceptos es pragmática: "Los trata como cajas de herramientas" (Wittgenstein), disponibles para ayudarlo a resolver problemas concretos que aparecen en el campo de investigación (Wacquant, 2005). Es consciente de que los términos adquieren sentido en el contexto de una teoría determinada. Sus dos conceptos fundamentales, habitus y campo, no surgen de la nada: "Fueron concebidos como herramientas heurísticas y, como tales, serán modificadas con el paso del tiempo" (Marqués, 1998: 331). Son elaborados a través de multitud de aproximaciones y sucesivas reestructuraciones como consecuencia del "contacto" con la realidad y con el material empírico analizado.

La obra de Bourdieu aporta una serie de conceptos clave, que son –como veremos más adelante– las piezas fundamentales de un sofisticado edificio intelectual que hace y (deshace) continuamente. Las nociones de *habitus*, *capital cultural*, *capital social*, *capital simbólico* y *violencia simbólica* son conceptos que él aplica en el contexto de varias investigaciones empíricas y que van madurando a lo largo del tiempo. Elabora precisamente la noción de *campo* para que estos "conceptos dispersos" se vieran relacionados entre sí y pudieran ser representados de una manera sistemática, bajo la forma de una teoría social coherente.

Como todo filósofo francés formado en la École Normale Supérieure (ENS) durante los años cincuenta, su formación teórica tiene un carácter marcadamente fenomenológico. Las preguntas del trabajo de Bourdieu son heredadas, en parte, de la fenomenología, pero abordadas de manera diferente a como se solía hacer dentro de esta tradición filosófica. La jugada maestra de Bourdieu es "tratar de forma sociológica objetos (como el tiempo) que tradicionalmente han correspondido al ámbito de la filosofía. O dicho con otras palabras, abordar el estudio de la conciencia temporal insertándola bajo condiciones económicas y sociales de posibilidad" (Marqués, 2008: 100).

3. El Picasso de la sociología

Buen conocedor de los clásicos del pensamiento social, Bourdieu es consciente de la importancia de la tradición: todo investigador, en cualquier época, toma como punto de partida aquello que ha sido el punto de llegada de sus predecesores. Somos enanos que andamos sobre los hombros de gigantes. Bourdieu ha estudiado profundamente y reconoce el valor de las obras de Durkheim, Marx y Weber (y también bebe de las fuentes que provienen de la filosofía, la antropología, la historia del arte, la lingüística, etc.). Bourdieu es consciente de que, a pesar de la tendencia a mitificar estas figuras, no siempre tenemos presentes las dificultades que han tenido que superar para conseguir sus éxitos. Considera, no obstante, que la fidelidad a los padres fundadores de las ciencias sociales es más bien una cuestión de lealtad y de fe (casi) religiosa.

Bourdieu deviene una de las figuras más destacadas de una nueva generación de intelectuales que romperá, de una manera más o menos traumática, con las prácticas y las teorías de los grandes maestros del siglo xx. Por talante y por actitud, Bourdieu conecta con las vanguardias artísticas de principios del siglo xx. Bourdieu manifiesta cierta iconoclastia y rehúye el culto a la personalidad de los clásicos. Se opone visceralmente al dogmatismo que lleva a las ortodoxias intelectuales. Prueba de esta actitud antidogmática es el uso pragmático e instrumental de los clásicos del pensamiento social como compañeros, en el sentido de una tradición de artesanos, a los cuales uno pide asistencia en situaciones de dificultad (Bourdieu, 1988). Parafraseando a Bourdieu, podríamos decir que él construyó su teoría con Durkheim y contra Durkheim, con Weber y contra Weber, con Marx y contra Marx.

Su actitud vital oscila entre la modestia de un hombre de origen humilde y la arrogancia característica de un autor seguro de sí mismo que se siente llamado a romper con la tradición cultural heredada. Defensor a ultranza de sus descubrimientos, tiende a crear una nueva ortodoxia y se rodea de colaboradores fieles y, a menudo, incondicionales. No es casual que la relación con algunos de sus discípulos acabara de manera repentina, con algunas rupturas sonadas.

4. La ruptura de los límites

Bourdieu considera que la sociología de su tiempo todavía se encuentra en una fase incipiente y creía que las divisiones convencionales entre las distintas disciplinas de conocimiento dentro del ámbito de las ciencias sociales no tenían una base epistemológica bastante sólida.

En este sentido, la vocación científica de Bourdieu está teñida de cierto romanticismo. La pasión intelectual de Pierre Bourdieu le empuja a ir más allá del campo específico de la sociología. A caballo entre la historia, la sociología y la antropología, Bourdieu menosprecia las fronteras –a menudo arbitrarias– que separan las disciplinas sociales. Para Bourdieu esta separación constituía un grave obstáculo epistemológico para la construcción de un verdadero conocimiento científico adecuado a la comprensión de la vida social (Vázquez, 2002: 11). Conserva casi intacta la vocación y la aptitud filosófica, prueba de esto es el rechazo a la división del trabajo científico característico de la sociología moderna. Empujado por una gran pasión intelectual, el sociólogo francés aboga por una ciencia social unificada.

Efectivamente, la trayectoria de Bourdieu se caracteriza por una gran curiosidad ligada a una vitalidad extraordinaria y a una capacidad de trabajo casi enfermiza. El ejercicio del oficio de sociólogo –confiesa– le permite conocer y vivir intensamente sin renunciar a vivir todas las vidas posibles. Esta amplitud temática conllevaba, naturalmente, cierto peligro de dispersión:

> "Pero esta dispersión era también una manera –un poco extraña, sin duda– de trabajar para reunificar una ciencia social fictíciamente fragmentada y de rechazar en la práctica la especialización que, impuesta por el modelo de las ciencias más avanzadas, me parecía del todo prematura en el caso de una ciencia que estaba en sus inicios."
>
> Bourdieu, 2006: 96.

Capítulo V

La reproducción social y cultural

> "[...] los estudiantes de origen burgués, más profundamente identificados con la ideología del don o más seguros de sus dotes (en realidad, ambos sentimientos se refuerzan), a pesar de que se muestran tan enterados como los otros de la existencia de técnicas de trabajo intelectual, demuestran especial desdén por aquellas que, como el uso del fichero o atenerse a un horario establecido, parecen incompatibles con la imagen romántica de la aventura intelectual. El carácter singularmente gratuito que tiene la vida intelectual para los estudiantes de clases altas se manifiesta hasta en las más sutiles modalidades de la vocación y en las aficiones intelectuales que despiertan los estudios; más seguros de su vocación y de sus aptitudes que el resto de sus compañeros, muestran su eclecticismo –real o aparente– y su diletantismo más o menos fecundo en una gran diversidad de aficiones culturales, mientras que los otros acusan en este aspecto una dependencia mucho más grande de la universidad."
>
> Bourdieu y Passeron (2003). *Los herederos. Los estudiantes y la cultura* (pág. 41). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

La tarea de Pierre Bourdieu se puede resumir como el descubrimiento o la revelación de un fracaso extraordinario e inesperado: el de la creación, en el seno de la modernidad, de nuevas formas de privilegio y la discriminación entre los iguales (Giner, 1990). Este proceso contradice una de las aspiraciones máximas que inspiran el proyecto ilustrado.

En su obra, Bourdieu teoriza una dimensión durante mucho tiempo ignorada de la lucha de clases. Bourdieu denuncia las formas de desigualdad en las sociedades modernas, pero no solamente las desigualdades de orden material y económico, sino también las de origen cultural. Bourdieu señala –inspirándose en Durkheim– que toda clase o grupo social tiende a dotarse de los medios necesarios para perpetuarse en el tiempo a través del paso de las generaciones (más allá de la finitud de los agentes individuales en que se encarna). Subraya, en este sentido, la importancia que tiene la herencia cultural en las familias burguesas. Las estrategias de reproducción social en estas familias no dependen únicamente del capital económico, ni tampoco (solo) de las apuestas que se hacen en el mundo educativo, sino que dependen (también) de una herencia cultural de clase que coloca al burgués en una posición de clara superioridad cultural en todos los ámbitos de la vida y, lógicamente, también en el mundo

escolar: "[...] el capital cultural incorporado de las generaciones anteriores funciona como un tipo de *adelanto* [o *anticipo*] (en el doble sentido de ventaja inicial y de crédito o descuento) que, al asegurarle de entrada el ejemplo de la cultura personificada en unos modelos familiares, le permite empezar desde el origen, es decir, de la manera más inconsciente y más insensible [...]". (Bourdieu, 1988: 69).

Según la concepción meritocrática, una de las principales tareas del sistema educativo –que a menudo pasa desapercibida– es hacer una selección de los individuos más "calificados" que, después, entrarán a formar parte de la clase dominante. Con el funcionamiento como institución autónoma, la escuela y el sistema educativo contribuyen a la reproducción de la estructura social y a la vez contribuyen a hacerla legítima, puesto que las presentan como estructuras esencialmente meritocráticas.

Este hecho se patentiza especialmente en su trabajo de investigación titulado *Les héritiers, les étudiants et la culture* (1964) y posteriormente en una de sus obras más conocidas y controvertidas: *La reproduction* (1970). En los dos trabajos reencontramos, de manera clara, la preocupación por el tema de la cultura y las instituciones educativas como instrumentos de dominación y de legitimación de las estructuras de desigualdad social. Esta preocupación por el papel de las instituciones educativas culmina –bastantes años más tarde– en *La noblesse d'état, grandes écoles et esprit de corps* (1989). Se trata de un trabajo bastante voluminoso sobre lo que representan, en Francia, las grandes écoles (la Escuela Normal, la Escuela Nacional de Administración, la Escuela de Minas, etc.). Así pues, cada una de estas escuelas deviene la principal vía de colocación y promoción de las diversas fracciones de la clase dominante. Así –por ejemplo– los altos cargos del cuerpo funcionarial envían sus hijos a la Escuela Nacional de Administración. Según Bourdieu, en estos centros es donde se lleva a cabo la gran selección de las personas que en el futuro estarán llamadas a ocupar el campo de poder en Francia. Bourdieu hace evidente la red de relaciones que mantienen estas escuelas entre sí e, incluso, las oposiciones mutuas que reflejan las diferencias y las oposiciones en el seno de la misma "clase dominante".

1. Los herederos de la cultura

Bourdieu y Passeron parten de un hecho incontrovertible: los hijos de las clases pudientes obtienen unos resultados escolares sensiblemente mejores a los de las otras clases sociales. *Les héritiers* (1964) es un estudio profusamente ilustrado con datos estadísticos que constatan que en Francia las oportunidades reales de triunfar en la escuela dependen muy directamente del origen social y familiar del individuo. El origen del estudiante es aquello que –más allá de las condiciones personales del alumno– resulta decisivo y marca las oportunidades y el destino de la mayor parte de jóvenes. Se constata que el hecho de que se haya universalizado el acceso a la escuela no quiere decir que se haya modificado –en términos reales– la igualdad de oportunidades. El sistema escolar, en virtud de su autonomía relativa, y a pesar de que establece un sistema de igualdad formal de oportunidades, produce una desigualdad real en cuanto a oportunidades.

Bourdieu constata que esta desigualdad no es debida, únicamente, a motivos de carácter objetivo o estructural. Bourdieu pone de relieve la importancia que, en ciertas circunstancias, pueden tener las expectativas vocacionales de los jóvenes, que están vinculadas a un *habitus* determinado de clase. La expectativa del joven de mejorar su destino profesional a través de la escuela se ajusta de una manera bastante aproximada a sus posibilidades objetivas y está marcado por el origen social de la familia. Esto es así –dice Bourdieu– porque, dejándose llevar por las intuiciones de un tipo de "sentido práctico", que es producto de una larga experiencia y de determinadas condiciones sociales, anticipan la necesidad inmanente al curso del mundo.

Muchos estudiantes, en una edad temprana, desertan del mundo escolar y renuncian a continuar los estudios porque asumen resignadamente su "destino social". Expresado en palabras de Francesco Alberoni:

> "Muchas personas, sobre todo las que provienen de regiones más pobres, con pocas oportunidades, tienden a desarrollar un pesimismo básico, una desconfianza hacia ellos mismos y hacia los otros, que es como una preparación al fracaso, a los malos resultados. Dicen que no saldrán adelante nunca, que no hay nada que hacer, que todo ya está decidido de la peor manera, desde el primer momento. Evitan así la desilusión del fracaso, pero al mismo tiempo lo hacen inevitable."
>
> Alberoni, 1988.

Esta "resignación precoz" es importante y explica, en parte, el fracaso escolar de muchos jóvenes. Se constata que los miembros de las clases subalternas experimentan un tipo de sentimiento de distanciamiento y una actitud de rechazo hacia determinadas instituciones culturales –como la escuela– y determinadas formas culturales que consideran extrañas o ajenas: "esto no es para nosotros"; también se traduce en un sentimiento de autoexclusión que va ligado a cierto complejo de inferioridad cultural: "yo no sirvo". Esta renuncia pone de manifiesto, como veremos más adelante, la eficacia de las formas de violencia simbólica.

Bourdieu y Passeron demuestran que, en Francia, la lógica del sistema educativo favorece sobre todo a los estudiantes originarios de la burguesía, que son los que tienen un capital cultural y social más elevado. Inspirándose en la obra del sociólogo británico Basil Bernstein, los autores ponen de manifiesto que la enseñanza se organiza en Francia según formas ocultas de diferenciación: hay una gran afinidad (parecido) entre la lengua y la cultura académica (que aparece como una cultura objetiva y universal), y la lengua y la cultura de la burguesía francesa.

Esta afinidad no se produce solamente en el terreno lingüístico. El mundo escolar está lleno de rituales o de acciones "gratuitas", de carácter similar a las que hay en el "mundo burgués":

> "[...] el universo escolar del juego reglamentado y de ejercicio por el ejercicio está, cuando menos en este aspecto, menos alejado de lo que parece del universo 'burgués' y de los innumerables actos 'desinteresados' y 'gratuitos' que le confieren su distintiva singularidad, como por ejemplo la conservación y la decoración de la casa, ocasiones para hacer un gasto cotidiano de cuidados, tiempo y trabajo (a menudo mediante intermediarios como los criados, etc.) [...]"
>
> Bourdieu, 1988: 52.

Bourdieu y Passeron hablan de un bagaje cultural (capital cultural) de las familias pudientes; de una especie de cultura ociosa que actúa como "indicador" y que coloca al burgués en una disposición de ventaja y de clara superioridad cultural. Este capital cultural se adquiere en el seno de la familia en el momento crucial de la socialización primaria. Es la gran familiaridad y una facilidad "innata" que definen la relación de los "burgueses" con la "cultura legítima". Las cualidades burguesas son una de las aptitudes más importantes que el sistema

educativo valora, aunque no enseña, y que a menudo los profesores esperan de sus alumnos. Los individuos que no tienen este bagaje y estas disposiciones culturales que no han "mamado" en el ambiente familiar tienen más dificultades y deben realizar un esfuerzo mucho mayor, que a menudo resulta infructuoso.

Se da el hecho paradójico de que, dentro del sistema escolar, a menudo no se reconocen los valores "escolares" que la institución pretende inculcar, y en cambio se valora el desparpajo y la seguridad que da la relación burguesa con la cultura. Los criterios de selección que actúan en el ámbito educativo generalmente permanecen ocultos. No son explícitos, pero pueden ser decisivos.

Esta "cultura ociosa" que se usa, implícitamente, como criterio de selección, coloca en situación de desventaja a los miembros de las clases populares que, por su procedencia y formación, no están familiarizados con la cultura escolar. Para integrarse en la escuela, por ejemplo, los estudiantes originarios del campo tienen que hacer un esfuerzo importante y han de romper, a menudo de manera traumática, con la cultura de origen: tienen que sufrir un fuerte proceso de aculturación.

2. La ideología carismática

Para lograr esta función legitimadora, la escuela se vale de la ideología carismática. Impera una concepción esencialista que atribuye a los mejores alumnos un tipo de superioridad innata. Según Bourdieu, gracias a la escuela, las diferencias sociales aparecen como "naturales". La escuela actúa de filtro y consagra estas diferencias como si se tratara de "diferencias de naturaleza". Gracias a la escuela lo que originariamente era un privilegio de clase es presentado y percibido socialmente como un mérito individual. Los seleccionados culturalmente son, "casualmente", los que ya han sido previamente seleccionados en el plan socioeconómico, y se produce –según la feliz expresión de los autores– "la elección de los elegidos".

Bourdieu y Passeron reconocen que esta ley general no es infalible, puesto que siempre pueden haber estudiantes que, a pesar del origen social, pueden

superar todos los obstáculos. En el ámbito escolar siempre pueden haber excepciones, como el caso de los chicos superdotados, que a pesar del origen social inferior, y después de haber sufrido un proceso de superselección, han superado "todos los obstáculos" y han logrado acabar los estudios, a veces de manera brillante (Bourdieu y Passeron encajan bastante en este perfil). Tendemos –dicen los autores– a fijarnos demasiado en estos casos que son la excepción que confirma la regla. Son casos de carácter extraordinario que refuerzan, aún más, la ideología carismática que ve la inteligencia como un don natural y no como una capacidad que también es producto de un proceso de instrucción y de entrenamiento.

En virtud de la ideología carismática, se tiende a negar sistemáticamente el nexo existente entre *educación* y *cultura* o entre *inteligencia* y *educación*. La esencia de la cultura –dice Bourdieu, irónicamente– consiste en poseerla sin haberla adquirido nunca. Para que la cultura pueda ejercer su función de legitimación de los privilegios heredados, es una condición necesaria y suficiente que se olvide el nexo (claro y oculto) que hay entre cultura y educación (Bourdieu y Darbel, 1966).

3. Los templos de la cultura

El carácter clasista y exclusivista de los consumos de alta cultura se pone especialmente de manifiesto en la obra de Bourdieu y Darbel sobre el público de los museos, *L'amour de l'art: les musées d'art européens et leur public* (1966). En este trabajo también se constata una correlación extraordinariamente importante entre la cultura escolar y la competencia cultural en el campo de la alta cultura. No solamente se observa un rendimiento escolar más elevado de los alumnos de clase alta, sino que, cuanto más elevado es el nivel educativo, más alta es la sensibilidad estética.

En este estudio sobre el público de los museos en Europa se constata que hay importantes diferencias en la asistencia a las galerías de arte y los museos según la procedencia y la clase social de origen. Por ejemplo, el nivel de

asistencia a los museos de las personas de origen humilde es muy bajo, y este hecho se acentúa aún más cuando se trata de exposiciones de arte moderno. Las personas de la clase trabajadora experimentan una mezcla de hostilidad y veneración por estas instituciones, pero raramente ponen los pies en ellas. En realidad rechazan la alienación de las instituciones de la "cultura legítima" respecto a la cual ellos no se sienten preparados. En realidad, consideran el acceso a los bienes culturales "como el privilegio de la clase cultivada". Se sienten muy alejados de los nuevos templos de la cultura. La estructura del museo y la disposición de las muestras corresponden a esta ideología estetizante: "el carácter intocable de los objetos, el silencio religioso que se impone a los visitantes, el ascetismo puritano del equipamiento, siempre escaso y poco confortable, el rechazo casi sistemático de toda didáctica, la solemnidad grandiosa de la decoración y del decoro" contribuyen a hacer de esta institución un recurso diferencial de quienes ingresan en ella y comprenden sus mensajes (Lafforgue, 2009).

No es cierta la idea o la pretensión dominante de que el público de los museos y las galerías de arte es un público más o menos indiferenciado y universal. Bourdieu quiere demostrar, precisamente, que el acceso al "gran" arte no es una cuestión de virtud o de don individual, sino de herencia cultural y de educación. "El acceso de los estetas a la universalidad es el producto de un privilegio: tienen el monopolio de aquello que es universal [...] podemos decir que el 'gran' arte es más universal, pero las condiciones de apropiación de este arte no están universalmente distribuidas" (Bourdieu, 2005: 138).

En estos trabajos se subraya el valor "enclasante" de la cultura del museo, un aspecto que se da de manera mucho más acentuada, todavía, que en el mundo escolar: "[...] si esta es la función de la cultura: y si el amor al arte es el signo vivo de la elección que separa, como una barrera invisible o insuperable, a todos aquellos 'tocados' de los que no han recibido esta gracia, se comprende que los museos, en la realización de su función, pongan de manifiesto –incluso en los más mínimos detalles– su función latente: la de reforzar en unos el sentido de pertenencia y en los otros, el sentido de exclusión" (Bourdieu y Darbel, 2003).

Capítulo VI

La distinción

> "[...] los juegos de los artistas y estetas y sus luchas por el monopolio de la legitimidad artística son menos inocentes de lo que parecen; no existe ninguna lucha relacionada con el arte que no tenga también por apuesta la imposición de un arte de vivir, [...]"
>
> Pierre Bourdieu (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto* (pág. 50). Madrid: Taurus.

1. Gustos y disgustos

El tema del gusto también es un viejo objeto de las preocupaciones intelectuales de Bourdieu. Los gustos se encuentran en el corazón del estilo de vida de un grupo particular. Bourdieu considera que los gustos y las formas de comportamiento externo, que están en el centro de un determinado estilo de vida, pueden actuar como un buen indicador para ubicar a las personas en su grupo social o en su clase social de procedencia.

En *La distinction* (1979) –que nos ofrece un magnífico retrato histórico de las formas de distinción cultural en Francia– Bourdieu considera que la persona distinguida es la que sigue de manera escrupulosa las formas y los modelos arquetípicos de conducta vigentes en su grupo de pertenencia. Ahora bien, las manifestaciones culturales y las afirmaciones del gusto no son, generalmente, producto de una elección consciente y estratégica del individuo. El comportamiento cultural es producto del *habitus*, que es una disposición "desinteresada" que impregna y da una coherencia formal a todas las formas de comportamiento, y orienta las decisiones que organizan la vida cotidiana de las personas.

En la teoría de la distinción de Bourdieu hay subyacente el análisis de este fenómeno a partir de un solo criterio básico, que es el gusto. Este deviene el criterio de elección y discernimiento primordial, que está en el centro de las elecciones que configuran las formas y el estilo de vida de un grupo o de una

clase social determinada.

La distinción significa hacer legítima la arbitrariedad del gusto propio, transformado este en algo absoluto y en instrumento de poder. *La distinction* se podría sintetizar mediante una fórmula breve: la burguesía impone, mediante la legitimación del gusto propio, la legitimidad del dominio propio.

Con este análisis sobre la genealogía del dominio simbólico, Bourdieu contradice el prejuicio imperante, que considera la cultura como un ámbito de reunión, de consenso y de reconciliación entre los diversos grupos sociales. La cultura es a la vez un privilegio y un instrumento de violencia simbólica.

Para construir su teoría sociológica de la percepción estética, Bourdieu se distancia de los discursos de la estética tradicional y busca en la estructura de clases de una sociedad las raíces o la base de las distintas concepciones estéticas. Los gustos tienen una profunda base social y son producto, sobre todo, de la educación que se logra en el ámbito familiar. El texto de *La distinción* comienza con una demoledora encuesta sobre los gustos musicales a propósito de tres obras: el *Clave bien temperado* de Bach, el *Danubio azul* de Strauss y *Rhapsody in Blue* de Gershwin. A pesar de la indiscutibilidad, la intimidad y la irrenunciabilidad de los gustos, resulta que los profesores de Enseñanza Superior, intelectuales y artistas, escogían masivamente a Bach, la clase media y los cuadros administrativos a Gershwin, y la clase obrera se inclinaba mayoritariamente por el *Danubio azul* (Lafforgue, 2009). Como se pone de manifiesto en *La distinction*, los gustos tienen un carácter relacional: el *buen gusto*, legítimo de la alta burguesía, se distingue a la vez del gusto *pretencioso* de las capas medianas y del gusto *vulgar* de las clases populares. Las elecciones estéticas se constituyen por oposición a las de los grupos más próximos en el espacio social, con las cuales la competencia es directa e inmediata. La afirmación de los gustos propios y las diversas formas de intolerancia estética esconden a menudo un alto grado de intolerancia y de violencia social. El *gusto legítimo* se manifiesta en forma de *disgustos* y es una toma de distancia respecto de los otros gustos.

Los gustos –es decir, las preferencias manifestadas– son la afirmación práctica de una diferencia inevitable. No es por casualidad que, cuando se tienen que justificar, se afirmen de manera plenamente negativa, mediante el rechazo a otros gustos: en materia de gustos, más que en cualquier otra materia, toda determinación es negación, y los gustos son, sin duda y sobre todo, disgustos,

hechos horrorosos o que producen una intolerancia visceral (*es asqueroso*) por los gustos de los otros. Sobre gustos y colores no se discute: no porque todos los gustos estén en la naturaleza, sino porque el gusto se siente fundado por naturaleza –y casi lo está, puesto que es *habitus*–; esto equivale a condenar a los otros en el escándalo de aquello antinatural.

La noción de *habitus* surge en el contexto de una teoría general de la práctica y resulta un concepto clave para comprender las reflexiones de Bourdieu sobre la cultura. Bourdieu considera que la concepción humanista de cultura, vinculada al arte y a la experiencia estética, es demasiado restrictiva. Desde la perspectiva del autor francés, *cultura*, en sentido amplio, comprende todo aquello que se hace relacionado con determinado *habitus* de clase y que engloba formas y estilos de vida. El *habitus* es como una segunda naturaleza de origen cultural que orienta las elecciones relativas a la comida, al vestido, al mobiliario, a los espectáculos que se disfrutan, etc. A la vez, el *habitus* impregna la manera de moverse, la manera de hablar y el gesto.

El *habitus* puede ser definido como un principio de generación de prácticas y representaciones. Los agentes sociales que han crecido en determinadas condiciones ambientales han interiorizado una matriz de percepciones y de disposiciones similares que los llevan a actuar y pensar de una manera parecida.

Bourdieu no presenta su concepto de *habitus* como un paradigma nuevo, sino como la explicitación de una idea que de alguna manera ha estado presente dentro de la tradición filosófica. El *habitus* se remonta a la *hexis* de Aristóteles, entendida como "una disposición moral generadora de actos". Dentro de la tradición sociológica, Durkheim insiste sobre su carácter general y duradero, y por lo tanto le asigna un anclaje institucional. Durkheim considera que todo proceso educativo "consiste en un esfuerzo continuo para imponer al niño maneras de ver, de sentir y de actuar a las cuales no habría podido tener acceso espontáneamente" (Durkheim, 1969: 36-37).

Dentro de la escuela francesa de sociología, Marcel Mauss recuperará la dimensión corporal de la *hexis* aristotélica, introduciendo una antropología de las "técnicas corporales" que no disocia las actitudes corporales de su valor simbólico ni de su función de distinción cultural. Mauss definió el *habitus* como las "formas en que los hombres de una sociedad hacen uso de su cuerpo de una manera tradicional" (Mauss, 1971: 377). Las técnicas "corporales" conformarían

una "idiosincrasia social", es decir, un conjunto de disposiciones corporales marcadas por la educación recibida. Los valores sociales no se asientan en una realidad exclusivamente mental, sino también corporal. Se interiorizan de una manera casi carnal y arraigan en lo más profundo de nuestros cuerpos. Y esto es así puesto que cuando se encarnan, se ilustran en la misma motricidad. Todas nuestras posturas, miradas y movimientos delatan los códigos culturales que hemos interiorizado.

Seguramente el precedente inmediato del *habitus* de Bourdieu se encuentra en la obra de Panofsky (1967), que recupera de la escolástica la noción de "hábito mental" como principio organizador de las formas de expresión y de las creaciones de la cultura escolástica (desde las catedrales góticas hasta las "sumas teológicas"). En efecto, desde sus primeras definiciones Bourdieu caracteriza el *habitus* como "un sistema de esquemas interiorizados que permiten engendrar todos los pensamientos, percepciones y acciones característicos de una cultura, y solo estos" (Bourdieu: en Panofsky, 1967: 152). Visto así, el *habitus* tiene un carácter multidimensional: es a la vez *eidos* (sistema de esquemas lógicos o estructuras cognitivas), *ethos* (disposiciones morales), *hexis* (registro de posturas y gestos) y *aisthesis* (gusto, disposición estética). Esto quiere decir que el concepto engloba de manera indiferenciada tanto el plano cognoscitivo como el axiológico y el práctico, con lo cual se están cuestionando las distinciones filosóficas intelectualistas entre categorías lógicas y valores éticos, por un lado, y entre cuerpo e intelecto, por el otro (Giménez, 1997).

2. La cultura burguesa

El arte de las buenas maneras –como dijo Veblen– solo puede prosperar y lograr la máxima expresión en el contexto de una vida ociosa, alejada de las necesidades materiales inmediatas. Así, en contra de la imagen clásica que tenemos de la burguesía como clase dinámica y entregada al trabajo y a un esfuerzo constante y sistemático, hay que observar, en ciertos momentos históricos, la tendencia de la misma burguesía a asumir formas y modelos

aristocráticos, especialmente en las actividades de ocio.

Lo que caracteriza la distinción burguesa –o la cultura burguesa– es, dice Bourdieu, la disposición distante en "el arte de vivir", desprendida y desenvuelta respecto del mundo y de los otros hombres. En realidad, la estilización que se produce en toda forma de esteticismo es –como ya se ha dicho– un reflejo de la superación de las necesidades materiales y de la capacidad de sustraerse a las urgencias vitales más inmediatas. Y esta actitud se expresa mediante un formalismo que *estiliza* las formas de conducta y de representación social. En las sociedades contemporáneas, esta cultura deviene la forma por excelencia de la cultura desinteresada y es lo más legítimo de los signos de distinción de las clases privilegiadas.

Aunque sea de forma inconsciente, en el seno de la clase dominante hay muchas maneras de afirmar la propia distinción, que es el resultado o el producto de esta disposición estética que hace que la forma prevalga sobre la función. Y es que hace falta una gran familiaridad (nunca mejor dicho) y una particular disposición desinteresada con las formas de la "cultura legítima".

La alta burguesía es una clase que se siente segura de sí misma, y esto explica el rechazo de todo aquello que resulte demasiado vistoso, frívolo o superfluo. En el ámbito burgués se desprecia la intención de distinguirse y se valora, en cambio, la elegancia de la distinción espontánea y contenida que parece natural. Esta es una de las paradojas más instructivas del fenómeno de la distinción burguesa en contraposición a la distinción del nuevo rico o a la misma distinción aristocrática: la persona distinguida hace ostentación de la discreción propia. Se trata –haciendo uno de los juegos de palabras que tanto gustan a Bourdieu– de una "elegancia sin busca de elegancia", de una "distinción sin busca de distinción".

El gusto burgués y sus formas de distinción imitan o (re)interpretan, de una manera más discreta y austera, las formas de distinción expresivas de la antigua aristocracia. Bourdieu describe las formas características del buen gusto propio de las clases dominantes y lo califica como "el gusto de libertad", y da por hecho que las clases dominantes están en condiciones de imponer su estilo de vida y sus principios estéticos al resto de las clases sociales.

En contraposición al buen gusto y a las formas discretas y distinguidas de las clases dominantes, el gusto de las capas intermedias o de la pequeña burguesía se

caracteriza por su aire ampuloso y enfático, por la pretensión de lograr los estándares de excelencia cultural de la alta burguesía. Según Bourdieu, el modelo de comportamiento y el estilo de vida de los sectores sociales intermedios consiste en imitar e intentar lograr los modelos de las capas superiores; la buena voluntad cultural de la pequeña burguesía es pretenciosa y a la vez poco afortunada, porque la busca de distinción pone de manifiesto una carencia y equivale a la negación propia. En la busca deliberada de distinción, el pequeño burgués delata, a menudo involuntariamente, su condición y su origen social.

Las formas de distinción cultural del pequeño burgués son poco exitosas porque se basan en un sentimiento constante de inseguridad. Y así, paradójicamente, mientras que para las clases que tienen la competencia cultural la cultura deviene un tipo de juego, para las capas intermedias la cultura resulta ser una cosa muy seria. Hay una profunda mitificación de la realidad cultural.

Los que son *naturalmente* distinguidos no tienen por qué dudar de su competencia, tienen la suerte y el privilegio de no tenerse que preocupar mucho ni tomarse muy en serio su distinción "natural". Los aspirantes o los recién llegados (los nuevos ricos), en cambio, tienen que aparentar y se toman muy seriamente las convenciones y las reglas relativas al buen gusto. Esto les aboca a una actitud muy exigente y a un ademán muy rígido ante la cultura. Se exponen, naturalmente, a hacer el ridículo.

Capítulo VII

Las arenas de contienda

> "Un campo es simultáneamente un espacio de conflictos y de concurrencia, por analogía a un campo de batalla donde los participantes rivalizan con el objetivo de establecer un monopolio sobre el tipo específico de capital que es eficiente: de un lado, sobre la autoridad cultural en el campo artístico, la autoridad científica en el campo de la ciencia, la autoridad sacerdotal en el campo religioso, etc."
>
> Wacquant (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva.*

1. La dialéctica social

La realidad social presenta dos caras. Por un lado, la sociedad aparece como una realidad objetiva y externa que nos limita y, a menudo, nos induce u obliga a seguir unas pautas de comportamiento muy estrictas. Por otro lado, la sociedad es también una realidad subjetiva, que hemos interiorizado y hemos incorporado. En este sentido, estamos completamente imbuidos de nuestra condición social.

La dialéctica social se podría sintetizar mediante una doble pregunta: ¿Hasta qué punto los seres humanos somos actores creativos que controlamos activamente nuestras vidas? ¿O, por el contrario, gran parte de lo que hacemos es, en verdad, el resultado de fuerzas sociales que escapan a nuestro control?

Desde una óptica objetivista la sociedad se impone como un hecho ineludible. Desde esta perspectiva, la sociología tiene que seguir el antiguo precepto durkheimiano y "tratar los hechos sociales como cosas". En el plano "metodológico", este punto de vista estructuralista está orientado hacia el estudio de los mecanismos objetivos o de las estructuras profundas latentes y de los procesos que las producen y las reproducen. Esta aproximación descansa en técnicas objetivistas de investigación (por ejemplo, muestras estadísticas, indicadores, etc.). Así, podemos decir que "existen en el mundo social mismo, y

no solamente en los sistemas simbólicos, lenguaje, mito, etc., estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o sus representaciones" (Bourdieu, 1988b: 127).

El principal mérito del objetivismo es que permite romper con las ideas preconcebidas y con la experiencia inmediata del mundo social tal como es percibido por los mismos actores (y que así es capaz de producir un conocimiento que no es reductible al conocimiento práctico poseído por los actores de carne y hueso): La fuerza de esta perspectiva objetivista o "estructuralista" radica en el hecho de que destruye la ilusión de transparencia del mundo social (Bourdieu *et al*., 1989).

Pero el objetivismo también presenta sus limitaciones. Al llevar esta perspectiva hasta las últimas consecuencias hay el peligro de negar la dimensión subjetiva de la experiencia. El análisis sociológico debe contemplar, también, las representaciones que los individuos se hacen del mundo social. El subjetivismo presupone la posibilidad de algún tipo de aprehensión inmediata de la experiencia vivida por los otros y da por hecho que esta aprehensión es una forma de conocimiento del mundo social más o menos adecuada. Esta manera de mirar el mundo social se acerca más a la vida social tal como es vivida por los mismos actores protagonistas de la acción social. Se interesa, en clave weberiana, por el sentido que los actores otorgan a sus acciones y por los procesos a través de los cuales construyen sus mundos sociales en la imaginación. La fenomenología nos acerca a este discurso. Las "técnicas cualitativas" –como la observación participante, la etnografía y el análisis del discurso– tienen como objeto, sobre todo, el estudio de la significación subjetiva de la acción social, pero hay que complementarlas con una mirada más objetivista.

Efectivamente, la ciencia social oscila entre dos perspectivas aparentemente inconciliables: el objetivismo y el subjetivismo. Este es el principal reto teórico de la sociología durante la segunda mitad del siglo XX. Bourdieu sostiene que ambas perspectivas se encuentran en una relación dialéctica (están profundamente interrelacionadas). Las nociones de *habitus* y de *campo* tienen una importancia capital en la creación del paradigma teórico del autor francés y tienen la pretensión de resolver la falsa antinomia entre subjetivismo y objetivismo (entre individuo y sociedad o entre idealismo y materialismo). La

tarea del autor francés ha sido intentar hacer una síntesis nueva que permita superar el uso de las parejas de conceptos dicotómicos (*paired concepts*) que la sociología ha heredado de la vieja filosofía social. La noción de campo tiene una importancia estratégica para resolver esta falsa antinomia.

2. La constelación de campos

Las sociedades modernas comportan un alto grado de complejidad. El espacio social deviene multidimensional y se presenta como un conjunto de campos relativamente autónomos y articulados entre sí: hay el campo económico, el campo político, el campo religioso, el campo intelectual, el campo literario, etc. Un campo, por lo tanto, es una esfera de la vida social que se ha ido autonomizando progresivamente a través de la historia en torno a cierto tipo de relaciones sociales, de intereses y de recursos propios, diferentes de los otros campos. La autonomización del campo corresponde –tal como señaló Max Weber en la teoría de la modernización– al proceso histórico seguido por las sociedades occidentales que ha dado como resultado la creciente diferenciación de las diversas esferas sociales.

La noción de campo –que culmina la teoría social del autor francés– ha sido planteada para abordar la situación en que se encuentran los individuos (convertidos en agentes) que intentan adecuar su comportamiento a las circunstancias que les ha tocado vivir. Un campo no es simplemente la suma de actores que participan. Por ejemplo, el campo periodístico no se puede explicar únicamente a partir de las características individuales de los profesionales de la comunicación. Hay que tener en cuenta, también, el sistema de posiciones que ocupan los periodistas dentro de su empresa y el peso relativo de las empresas de comunicación dentro del ecosistema comunicativo. La posición relativa de estos profesionales y las reglas de juego dentro del mundo de la comunicación es lo que explica su actuación individual y los límites de sus acciones.

La noción del campo, pues, sirve para comprender el comportamiento "normal" y harto previsible de los individuos que actúan en estos ámbitos

sociales con independencia de sus características personales. Huelga decir que la libertad personal de estos individuos está limitada o condicionada por el contexto o por las circunstancias.

La noción de juego

Para comprender la idea de campo es útil recurrir a la metáfora del juego: un campo es un espacio de juego relativamente autónomo, con objetivos propios que hay que lograr (envite), con jugadores compitiendo entre sí y obstinados en diferentes estrategias según su dotación de cartas y su capacidad de apuesta (capital), pero al mismo tiempo interesados en jugar porque "creen" en el juego. Los actores sociales (los jugadores) aceptan las reglas por el simple hecho de jugar, y no por un contrato; lo hacen con la convicción de que vale la pena jugar.

En cada momento, las relaciones de fuerza entre los jugadores definen la estructura del campo. Esto no es todo: "Los jugadores pueden jugar para aumentar o conservar su capital, sus fichas, es decir, de acuerdo con las reglas tácitas del juego y con las necesidades de la reproducción del juego y de los envites; pero también pueden trabajar para transformar parcial o totalmente las reglas inmanentes del juego".

En este juego "los jugadores disponen de triunfos, es decir, de cartas maestras, cuya fuerza varía según las circunstancias del juego. Y tal como la fuerza relativa de las cartas cambia según los juegos, también la jerarquía de las diferentes especies de capital (económico, cultural, social, simbólico) varía en los diferentes campos. Dicho de otro modo, hay cartas que son válidas, eficientes, en todos los campos; pero su valor relativo como triunfo varía según los campos e, incluso, según los estados sucesivos de un mismo campo" (Bourdieu, 2005).

3. Las características del campo

Un *campo* es un espacio social estructurado, un ámbito de fuerzas donde hay dominantes y dominados. La teoría de los campos hace hincapié en las relaciones de poder, el conflicto y la transformación que se producen en el interior de los diversos campos sociales.

El campo se caracteriza por el principio de autonomía. El campo económico, por ejemplo, tiene una estructura particular y se rige por criterios autónomos diferenciados que no pueden desconocer las personas que están implicadas en un campo: "La pela és la pela", como decimos en catalán.

El grado de autonomía de un campo es resultado de un proceso histórico. Por ejemplo, en el caso del campo intelectual, el proceso de autonomización

tuvo lugar a medida que los creadores se liberaron económica y socialmente de la tutela de la aristocracia y de la Iglesia y de sus valores éticos y estéticos.

Es importante destacar que los límites de los campos no siempre son fáciles de dilucidar, cosa que solo se puede hacer mediante la investigación empírica. Es decir, no siempre es fácil delimitar las fronteras entre los diferentes campos. En algunos campos el grado de autonomía es muy limitado. El campo periodístico, por ejemplo, está muy relacionado con el campo económico, dado que la mayor parte de empresas de comunicación se financian mediante la publicidad (cosa que genera una dependencia económica respecto de las empresas anunciantes). Por otro lado, el "campo periodístico" también depende del mundo de la política, dado que la mayor parte de licencias de radio y televisión que se conceden a las empresas privadas dependen de una concesión pública.

Cada campo comporta unos principios de funcionamiento conocidos por los agentes que participan en él. El hecho de que sean instituciones sociales implica admitir que agrupan a un conjunto de individuos que ejercen un rol social y tienen un conocimiento especializado. Para conocer el funcionamiento de un campo es importante conocer el bagaje cultural de los agentes. Este bagaje cultural es el *habitus* que, como ya se ha dicho, es un sistema de disposiciones que los agentes han adquirido a través de la experiencia. Esto quiere decir que los agentes comparten (aunque sea mínimamente) los mismos objetivos y valores que presiden el juego. El *habitus* conlleva la interiorización de determinado tipo de condiciones económicas y sociales que encuentran en su actuación en el campo una ocasión más o menos favorable para actualizarlas. (Así, por ejemplo, la elección de las noticias que realizan los periodistas se hace por "intuición". Es el resultado de la interiorización de una serie de hábitos institucionales convertidos en normas.)

Los campos no son estáticos y evolucionan a lo largo del tiempo. Para conocer la dinámica de un campo hay que conocer su génesis histórica y su evolución particular. El campo periodístico se mantiene o se transforma en función de los conflictos que hay entre las fuerzas que constituyen el campo, con el objeto de lograr el poder y de conseguir la autoridad. Por ejemplo, podemos destacar la relevancia que ha logrado la televisión dentro del sistema comunicativo y la pérdida del peso específico de la prensa (Bourdieu, 1997). También podemos hacer mención de los retos que comporta el proceso de

digitalización y la irrupción de internet para los grupos de comunicación multimedia.

Finalmente, Bourdieu considera que hay cierta armonización entre los diferentes campos. Hay algunos campos, no obstante, como el campo económico y el campo del poder, que se mantienen a un nivel jerárquicamente superior a otros campos. Este campo "superior" es el lugar donde el código dominante se mantiene absolutamente eficiente y se impone a todos los efectos.

Capítulo VIII

Violencia simbólica

> "Los más desposeídos, los más carentes, son quizás aquellos que han perdido la lucha simbólica por ser reconocidos, por ser aceptados como una parte de una entidad social reconocible, en una palabra, como una parte de la humanidad".
>
> Pierre Bourdieu (1997). *Méditations pascaliennes*.

La influencia de la obra de Durkheim sobre Bourdieu es muy importante. Aun así, mientras Durkheim pone el acento en la dimensión comunitaria y el carácter moral de la vida social (Flaquer, 2014), Bourdieu destaca su carácter conflictivo y problemático. La obra de Bourdieu es un ejemplo elocuente de aquello que podríamos describir como una reedición de una sociología marcadamente conflictivista, que recoge la simiente sembrada por Hobbes, Rousseau y Marx, pero aplicada a la comprensión del ámbito de la cultura. Bourdieu tiende –en una línea similar a Veblen– a considerar la función de la cultura como un arma en la lucha por el reconocimiento y el prestigio de los grupos socialmente dominantes. Para Bourdieu, la cultura es la continuación de la guerra, pero por otros medios.

La mayor parte de los trabajos de Bourdieu versan sobre el tema de la cultura. Se podría decir, no obstante, que a Bourdieu no le interesa el tema de la "cultura" en sí mismo, sino como instrumento de poder y como mecanismo de reconocimiento social por los grupos dominantes. El sociólogo francés estudia las prácticas culturales y los comportamientos humanos desde la perspectiva del conflicto. Quizás, exagerando un poco, se puede decir que, para Bourdieu, la sociedad se encuentra, también en épocas de paz, en estado de guerra permanente. El conflicto es inherente a la vida social. Toda acción social, incluso las prácticas aparentemente más inocentes, relacionadas con la adquisición del lenguaje y de la cultura, son contempladas como un arma (o una forma de capital) a manos de los actores sociales ("jugadores") que intentan mejorar su posición en su campo social.

Inspirándose en la noción de dominación de Max Weber, Pierre Bourdieu elabora su teoría de la *violencia simbólica*, que comporta una forma de dominación

social casi invisible que se ejerce con la complicidad tácita de quienes la sufren. Se trata de una forma de dominación que tiene una eficacia extraordinaria, dado que no la percibe ni quien la ejerce ni tampoco quien la sufre. La violencia simbólica se basa en medios más sutiles que las formas de dominación y de violencia más convencionales: la violencia simbólica es, para decirlo de la manera más sencilla posible, aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad (Bourdieu, 1997).

La violencia simbólica constituye el principal mecanismo de reproducción social y el medio más potente de mantenimiento del orden social. En el ámbito de la cultura –y de una manera particular en el sistema de enseñanza– es donde se pueden reconocer más claramente los mecanismos de la violencia simbólica. La escuela no es neutra. Es un ámbito institucional donde se impone la cultura socialmente legítima: "Toda acción pedagógica es objetivamente una violencia simbólica como imposición, por parte de un poder arbitrario, de un arbitrario cultural" (Bourdieu y Passeron, 1977: 45).

Bourdieu señala la tendencia, inherente en los sectores sociales modestos, a dejarse dominar. Esto no significa que los individuos dominados estén dispuestos a aceptarlo todo, pero generalmente tienden a tolerar situaciones que para la mayor parte de nosotros (los intelectuales) serían intolerables. "Se trata de un mecanismo formidable, como el sistema imperial –un maravilloso instrumento ideológico, más grande y más poderoso que la televisión o la propaganda–. Esta es la principal experiencia que yo quiero comunicar. La capacidad de resistencia y disidencia es muy importante; existe, pero no allá donde nosotros la buscamos; adopta otras formas" (Eagleton y Bourdieu, 1991).

Bourdieu considera que para que un sistema de dominación sea efectivo, las relaciones de dominación han de ser reconocidas como legítimas por parte de todos, tanto por parte de los dominantes como de los dominados, de forma que los dominados se adhieran "naturalmente", y de manera casi inconsciente, a la orden imperante. "Si hay que recordar que los dominados contribuyen siempre a la propia dominación, también es indispensable subrayar en el mismo sentido que las disposiciones que los inclinan hacia esta complicidad son el efecto, incorporado, de la propia dominación" (Bourdieu, 2013: 17).

La violencia simbólica permite algo extraordinario: que los dominados acepten la visión y la división del mundo social que les representan los

dominantes. Los dominados se piensan a sí mismos y al conjunto de sus relaciones con los dominantes con las categorías mentales proporcionadas por estos últimos, permitiéndoles a ellos economizar en otros tipos de violencia (Lafforgue, 2009).

El estudio de las relaciones de género ha permitido a Bourdieu poner en evidencia los mecanismos de la violencia simbólica.

> "Y también he visto siempre, en la dominación masculina y la manera de imponerla y sufrirla, el ejemplo por excelencia de esta sumisión paradójica, un efecto de lo que yo denomino violencia simbólica, violencia suave, insensible e invisible para las mismas víctimas, la cual es ejercida, esencialmente, por las vías puramente simbólicas de la comunicación y el conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en última instancia, del sentimiento. Esta relación social extraordinariamente ordinaria ofrece, pues, una ocasión privilegiada para captar la lógica de la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y reconocido tanto por el dominante como por el dominado, una lengua (o una pronunciación), un estilo de vida (o una manera de pensar, de hablar o actuar) y, más en general, una característica distintiva –emblema o estigma– de lo más eficaz simbólicamente es la característica corporal, perfectamente arbitraria y no predictiva, del color de la piel."
>
> Bourdieu, 2000 [1998]: 11-12.

El enigma que quiere descifrar en *La dominación masculina* (2000) es que esta haya sido históricamente aceptada por las mismas mujeres que han sufrido las consecuencias y que a la vez han contribuido a transmitirla a sus hijos. Según Bourdieu, la dominación masculina y la manera en que se impone y se soporta son el mejor ejemplo de una forma de sumisión que cuesta de entender si no fuera porque es consecuencia de la "violencia simbólica". Esto es así porque el orden masculino está tan profundamente arraigado que no necesita ningún tipo de justificación: se impone como una evidencia o como un hecho universal. No se cuestiona. Tiende a ser admitido como un hecho inevitable y que se da por descontado en virtud del acuerdo casi perfecto e inmediato que se establece entre, por un lado, unas estructuras sociales como las que se expresan en la organización social del espacio y del tiempo y en la división sexual del trabajo y, del otro, las estructuras cognitivas inscritas en el cuerpo y el espíritu (Bourdieu, 2005).

Para acabar, creo que la mirada de Bourdieu está teñida de una especie de fatalismo antropológico que en ciertas ocasiones le hace sobrevalorar la fuerza de los dominadores y, a menudo, despreciar la capacidad de lucha y de

resistencia de los dominados. Una lectura radical de sus textos nos puede llevar, muy probablemente, al pesimismo y al derrotismo, a la negación del sujeto como actor social libre y responsable de sus actos. Ante dichos reproches, Bourdieu se defiende e insiste en que la única manera de cambiar la sociedad es mediante una toma de consciencia colectiva que permita desenmascarar y, al mismo tiempo, desactivar los mecanismos de dominación, especialmente de la dominación simbólica, vigentes en cada momento histórico.

Cronología

1930

Nace el primero de agosto en un hogar modesto de Denguin, pueblo situado en la región de Bearn (departamento de los Pirineos Atlánticos). Hijo de Noémie Duhau y Albert Bourdieu.

1941/1947

Estudia en el Liceo Louis Barthou de la ciudad de Pau. Bourdieu vivió internado durante los años difíciles de la Segunda Guerra Mundial. En varias ocasiones hace referencia a las condiciones durísimas que comporta el régimen de internamiento.

1948/1951

Se traslada a París e ingresa en el prestigioso Liceo Louis-le-Grand (el mismo al cual asistió Émile Durkheim). Bourdieu ya tiene 18 años. Son los años de la posguerra de gran efervescencia, en los cuales París recupera el papel de capital de la cultura europea.

1951/1954

Supera el examen de ingreso para acceder a la prestigiosa École Normale Supérieure (ENS), donde estudió filosofía de 1951 a 1954. Estudia paralelamente en la Facultad de Letras de París.

1954/1955

Trabaja como profesor de filosofía en el Liceo de Moulins.

1955

Obtiene la agregación de filosofía, una de las disciplinas que entonces disfrutaban de mayor prestigio universitario a escala europea.

1955/1958

Servicio militar en Argelia.

1958/1960

Asistente en la Facultad de Letras de Argel. Trabaja como profesor ayudante e investiga la cultura bereber, la agricultura tradicional y el trabajo en Argelia. En estos años estudió la lengua árabe y la lengua de la Cabilia.

1960

Vuelve a París. Empieza a trabajar como asistente de Raymond Aron en la Facultad de Letras y de lasCiencias Humanes de París.

1961

Se convierte en secretario general del Centre de Sociologie Européenne de l'Éducation et la Culture (CSE). Allí coincide con Jean-Claude Passeron.

1960/1962

Da clases en la Universidad de París. En un primer momento, se le concede el puesto de asistente en la Facultad de Letras de esta ciudad.

1962/1964

Da clases en la Universidad de Lille.

1961/1964

Es coordinador de conferencias en la Facultad de Letras de Lille.

1962

Se casa con Marie-Claire Brisard. Tendrán dos hijos.

1964

Establece la residencia definitiva en la ciudad de París.

1964/1984

Profesor en la Escuela Normal Superior. Director del Centro de Sociología de la Educación y Cultura en la Ècole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) y en el Centre Nationale du Recherches en Sociologie (CNRS). Posteriormente, cuatro años más tarde, se convertirá en el director del CSE.

1964

Ingresa en el cuerpo de profesorado de la École des Hautes Études en Sciences Sociales.

1964/1992

Lleva a cabo una esforzada actividad en el mundo editorial, iniciando la colección "Le sens commun" dentro del sello Les Éditions de Minuit.

1968

Funda el Centre de Sociologie Européenne. Inicia un proyecto de investigación colectiva, extensa y pionera sobre el mantenimiento de los sistemas de poder por medio de la transmisión de una cultura dominante.

1972/1973

Profesor visitante en el Institute for Advanced Studies de Princeton. Es miembro de la American Academy of Arts and Sciences.

1974/1976

Es miembro del consejo científico del Max Planck Institute für Bildungsforschung.

1975

Funda y dirige, con el apoyo de Fernand Braudel, la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, revista centrada en la publicación de artículos de investigación que muestran los mecanismos por los cuales la producción cultural ayuda a sostener la estructura dominante de la sociedad.

1975/2002

Miembro del consejo asesor del *American Journal of Sociology*.

1981

Obtiene la prestigiosa cátedra de sociología del Collège de France. Pronunció la famosa *Leçon sur la leçon*.

1981

Es nombrado director de estudios de la École des Hautes Études en Sciences Sociales y fue elegido miembro de la Academia Europea de las Ciencias y las Artes.

1982/2002

Es designado profesor titular de la Cátedra de Sociología en el prestigioso Collège de France.

1985/2002

Director del Centro de Sociologie Européenne (CSE) y la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHSS).

1989

Funda *Liber. Revue Internationale des Livres*.

1989

Reconocido como doctor honoris causa por la Universidad Libre de Berlín.

1991

Es miembro del consejo científico del Instituto Magreb-Europa.

1993

Es honrado con la medalla de oro del Centre Nationale du Recherches en Sociologie (CNRS).

1996

Funda la editorial Liber-Raisons d'Agir. Doctor honoris causa por la

Universidad Johann-Wolfgang-Goethe de Frankfurt. Doctor honoris causa por la Universidad de Atenas. Es condecorado con el Erving Goffman Prize por la University of California-Berkeley.

1997

Le es entregado el premio Ernst Bloch de la ciudad alemana de Ludwigshafen.

1998

Asociación Raisons d'Agir.

2002

El 23 de enero de 2002 muere de cáncer en el hospital de Saint-Antoine de París a la edad de 71 años.

Bibliografía

Alberoni, F. (1988 [1987]). *Público y privado*. Barcelona: Ediciones B.

Aron, R. (1985 [1983]). *Memorias*. Madrid: Alianza Editorial.

Bourdieu, P. (1988). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, P. (1997). *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (2003). *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo.

Bourdieu, P. (2006). *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. *et al.* (1968). *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Bourdieu, P.; Passeron, J.C. (1977 [1970]). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia.

Bourdieu, P.; Passeron, J.C. (2003). *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Bourdieu, P.; Wacquant, L. J. D. (1994 [1992]). *Una invitación a la sociología reflexiva*Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Corcuff, P. (1995). *Les nouvelles Sociologies*. París: Nathan.

Durkheim, E. (1969). *L'evolution pédagogique en France*. París: PUF.

Eagleton, T.; Bourdieu, P. (1991). "In conversation: Doxa and Common Life". *New Left*, n.º 142, pág. 111-121.

Estradé, A. (2003). "La fotografía retratada. Pierre Bourdieu y la captura de lo social". *Introducción a la obra de Bourdieu: un arte medio*. Barcelona: Gustavo Gili.

Flaquer, L. (2014). *Durkheim. El sociólogo de la moral*. Barcelona: Editorial UOC.

Germana, C. (1999). "La sociología del poder y la violencia simbólica". *Revista de Sociología*, vol. 11, n.º 12.

Giménez, G. (1997). *La sociología de Pierre Bourdieu*. México: Instituto de Investigaciones de la UNAM.

Giner, S. (1990). "La fragua del privilegio". Saber Ver, n.º 35, pág. 8-9.

Lafforgue, M. E. (2009). *Pierre Bourdieu para principiantes*. Buenos Aires: Era naciente.

Marqués Perales, I. (2008). La génesis de la teoría social de Pierre Bourdieu. Madrid: CIS.

Mauss, M. (1971). Sociología y antropología. Madrid: Tecnos.

Panofsky, E. (1967). Architecture gothique et Pensé scolastique. París: Les Editions de Minuit.

Thompson, J. B. (1991). "Editor's Introduction". Language and Symbolic Power, pág. 1-31.

Tresserra, M. (2008). "Introducció: Pierre Bourdieu l'analista analitzat", en P. Bourdieu, Esbós d'autoanàlisi. Valencia: PUV, pág. 15-33.

Vázquez García, F. (2002). La sociología como crítica de la razón. Barcelona: Montesinos.

Obras principales

Bourdieu, P. *et al.* (1965). *Un Art moyen: essai sur les usages sociaux de la photographie*. París: Minuit.

Bourdieu, P., Passeron, J. C., Chamboredon, J. C. (1968). *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*. París: Ècole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Bourdieu, P., Passeron, J. C. (1970). *La reproduction*. París: Minuit.

Bourdieu, P. (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. París: Minuit.

Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. París: Minuit.

Bourdieu, P. (1984). *Homo academicus*. París: Minuit.

Bourdieu, P. (1989). *La noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps*. París: Minuit.

Bourdieu, P., Wacquant, L. J. D. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. París: Seuil.

Bourdieu, P. (1992). *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. París: Seuil.

Bourdieu, P. *et al.* (1993). *La misère du monde*. París: Seuil.

Bourdieu, P. (1996). *Sur la télévision. Suivi de L'Emprise du journalisme*. París: Liber-Raisons d'agir.

Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. París: Seuil.

Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. París: Seuil.

Bourdieu, P. (2000 [1972]). *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études de ethnologie kabyle*. París: Seuil.

Bourdieu, P. (2002). *Esquisse de socio-analyse*. París: Liber-Raisons d'agir.

Glosario

Campo: Teoría de los campos. Concepción teórica de Pierre Bourdieu que, desde una perspectiva conflictivista, comprende la sociedad moderna como una constelación de campos (el campo económico, el campo político, el campo religioso, etc.). Un campo es un espacio social en que las personas luchan para adquirir ventajas competitivas y conseguir posiciones de dominación mediante el uso de varias formas de capital. El campo económico, por ejemplo, tiene una estructura particular y se rige a partir de criterios autónomos. Un campo es un espacio social estructurado, un campo de fuerzas donde hay dominantes y dominados, es simultáneamente un espacio de conflictos y de concurrencia –por analogía a un campo de batalla–, donde los participantes rivalizan con el objetivo de establecer un monopolio sobre el tipo específico de capital que es eficiente. Cada campo es producto de una génesis histórica y se rige por unos principios de funcionamiento autónomos.

Capital cultural: Bagaje cultural que se ha adquirido sobre todo a través de la educación familiar y, también, de la escuela. Para Bourdieu, los miembros de las familias burguesas que disfrutan de un buen nivel cultural se encuentran en una posición privilegiada para acceder a las mejores oportunidades vitales y profesionales. El capital cultural es un instrumento al servicio de la reproducción y legitimación de las estructuras de desigualdad social.

Capital simbólico: Prestigio, estima y reconocimiento social que consigue un individuo en función de una serie de calidades o atributos que los otros valoran positivamente. En la concepción teórica de Bourdieu el capital simbólico depende, fundamentalmente, de la combinación del capital económico, el capital social y el capital cultural.

Capital social: Red de conocidos y de amistades que facilitan los contactos sociales y la promoción profesional. El capital social es producto de los contactos y relaciones sociales que se han logrado a lo largo de la experiencia personal. El hecho de mantener una buena posición profesional también puede favorecer las relaciones sociales.

Distinción cultural: Manera de significarse por encima del común de una

persona o de un grupo de personas por el hecho de seguir dignamente las formas y los modelos de conducta arquetípicos vigentes dentro de su grupo social. Históricamente, la burguesía se ha distinguido culturalmente mediante unos modelos de comportamiento cultural de origen aristocrático. Bourdieu considera que los gustos y las formas de comportamiento externo (*habitus*), que marcan un determinado estilo de vida, son o pueden ser un buen indicador para situar a las personas en el grupo social de procedencia.

Habitus: Manera de ser interiorizada según la posición que se ocupa dentro del espacio social y que acaba estructurando tanto la percepción como la generación de las prácticas culturales. Los habitus son las disposiciones a menudo no conscientes que el individuo interioriza en el transcurso de su socialización, sobre todo en el ámbito familiar (y, en menor intensidad, en la escuela y el trabajo, etc.) y que nos conducen a percibir, pensar y actuar de una manera determinada. Estas disposiciones inclinan a las personas a obrar y a reaccionar de una manera determinada. Así, el *habitus* se refiere a la vez a cierta capacidad de discernimiento y a determinada manera de hacer las cosas con una gracia especial. Se puede definir el habitus, al estilo de Bourdieu, como "el sistema de disposiciones adquiridas (marca incorporada de la biografía social), que es a la vez principio generador de prácticas objetivamente clasificables y sistema de clasificación de estas prácticas". Las disposiciones que constituyen el *habitus* son inculcadas, estructuradas, durables, generativas y transponibles. Bourdieu afirma que las manifestaciones culturales y las afirmaciones del gusto no son, generalmente, el producto de una elección consciente y estratégica del individuo, sino más bien una disposición "desinteresada" que impregna y da una coherencia formal a todas las formas de comportamiento, y orienta las decisiones que organizan la vida de las personas. La noción de *habitus* es fruto de un pensamiento dialéctico. Este concepto permite a Bourdieu postular como principio generador de las prácticas una intencionalidad sin intención, una regularidad sin sumisión consciente a una regla, una racionalidad sin cálculo y una causalidad no mecanicista.

Ideología carismática: Tendencia a creer que las personas que triunfan, sobre todo en el mundo educativo, es porque tienen un don natural, o unas cualidades innatas excepcionales, que las abocan de manera inexorable al éxito. La ideología carismática ve la inteligencia como un don natural y no como una

capacidad humana producto de un proceso de instrucción y de entrenamiento. En virtud de esta ideología, se tiende a negar sistemáticamente este nexo. La esencia de la cultura –dice Bourdieu irónicamente– consiste en poseerla sin haberla adquirido nunca: "Para que la cultura pueda desarrollar su función de legitimación de los privilegios heredados, es una condición necesaria y suficiente que se olvide el nexo (claro y oculto) que hay entre cultura y educación".

Meritocracia: Sociedad en que la posición de los individuos en la estructura ocupacional es producto solamente del mérito y del talento individual. Un régimen meritocrático se rige por el principio de la igualdad de oportunidades. Ni la herencia ni las relaciones sociales ni el azar explican el éxito de un individuo. Bourdieu y Passeron criticaron esta concepción. Así, consideran que una de las principales tareas del sistema educativo es reproducir las desigualdades de clase. El funcionamiento del sistema educativo –como un sector institucional autónomo– contribuye a la reproducción de la estructura de desigualdad social y a la vez ayuda a presentarla como legítima.

Reflexividad: Conciencia de que toda forma de conocimiento está condicionada por unas circunstancias históricas y sociales determinadas. El conocimiento es, pues, un producto social. La sociología del conocimiento estudia, precisamente, las condiciones sociales del saber.

Reproducción cultural: Transmisión de los valores y de las normas culturales de una generación a la siguiente. La reproducción cultural permite que se preserven a lo largo del tiempo las experiencias culturales en el seno de una familia o un grupo social determinado. En las sociedades modernas los procesos de escolarización han resultado ser uno de los principales mecanismos de la reproducción cultural.

Reproducción social: Perpetuación de las relaciones de poder y privilegio que mantienen las clases dominantes de una generación a otra.

Ruptura epistemológica: Rotura de las evidencias colectivas que constituyen el mundo implícito, necesario para construir el discurso científico. Esta superación de las prenociones de la vida cotidiana se consigue con técnicas como la crítica lógica de las nociones, las pruebas estadísticas y, sobre todo, la utilización de un lenguaje propiamente sociológico construido a partir de la tradición teórica de la disciplina.

Vigilancia epistemológica: Actitud que toma el científico en relación con

su práctica investigadora, y que consiste en una atención incesante y polémica sobre las condiciones de producción del conocimiento científico con el objetivo de vencer los prejuicios y para garantizar la cientificidad de un trabajo de investigación.

Violencia simbólica: Tipo de violencia que se ejerce sobre un actor social con su complicidad. La propia víctima de una situación social injusta puede comprender su dominación como un hecho lógico y natural.